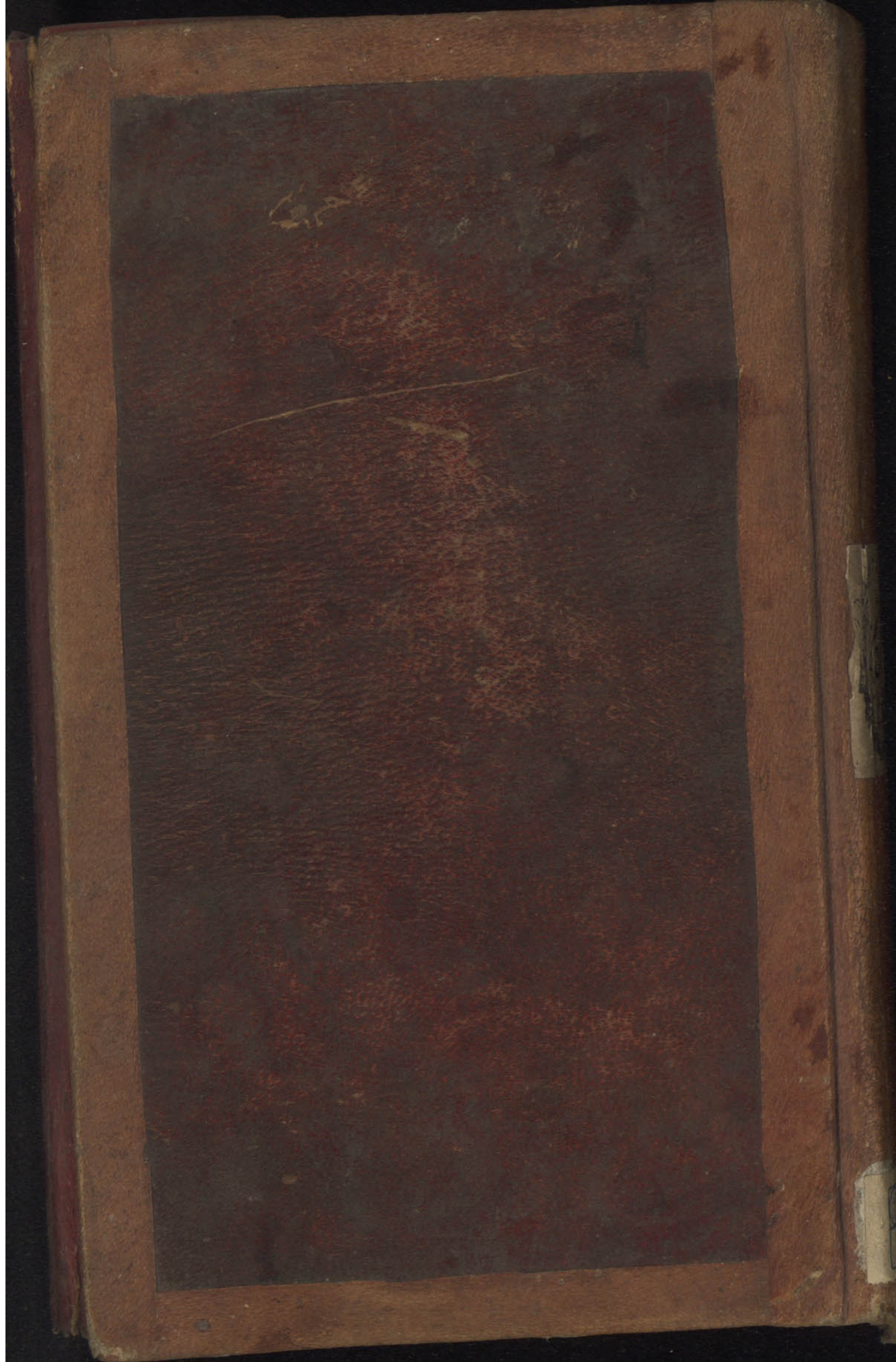






۴۲۷
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح تجرید قوشچی جلد دوم
شماره ثبت کتاب ۶۱۲۶۴ / ۷۹۹۵
۱۰۴۲۸





جواهر الاعراض
کتاب شرح تجرید

لا تحسبوا بري تحت الثياب فانا
ابقى الهوى في شبابي عبر الغزالي

فدای پیرهن چاک ماهرویان باد
هزار خرقهٔ ناموس و جامهٔ پرهیز

رایت فی روضة غزالا
کانه البدر اذ تلالا
فقلت ما الاسم قال لولو
فقلت لی لی فقال لالا

اللهم انی اسئلک باسمک الذی اذا سئلک
به المضطر کشفت ما به من ضر و مکنت
له فی الارض و جعلته خلیفتک ان تصلی علی
محمد و اهل بیته و ان تفعل فیه [illegible]

[illegible]

آن کس که کشید عشق و دولتش ... جان گرفت
صبر کرد ... اسرار ... جهان گرفت

رفیق هست همچون ...

[illegible]

چون محمد تقی ز فیض ازل
شد بر اهل سخن سرآمد عالم

بود در سیر کمال همچو مسیح
کرد احیای علم و دین از دم

هزار حیف که آن برگزیده آفاق
ز دیده رفت و دل عالمی بریان شد

بجست از پی ... چون عیسی
بخوان فرصت و آفتاب جهان ...

[illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الجواهر والأعراض وفيه فصول الأول في الجواهر قدم مباحثها على مباحث
الأعراض لأن وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك أن يقدم بيان أحواله
على بيان أحوال العرض ومنهم من قدم مباحث الأعراض نظرا إلى أنه قد يستدل
ببعض الأعراض على أحوال الجواهر كما يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الأجسام
وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الأفراد الغير المتناهية
وغير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وأيضا بيان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن
بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن إن كان متحيزا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه
والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه أي الاختصاص الناعت وهو العرض أو لا
يحل في الموضوع وذلك بأن لا يحل أصلا أو يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر فخرج
عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن ذات الواجب لذلك إذ جعل المقسم هو الموجود مطلقا
كما وقع في عبارة الإمام لأن تعريف الجوهر حينئذ هو الموجود لا في موضوع ومعناه ماهية
إذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية وجوده زائد عليها وهو مفتقر
عن المادة أي المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله أي المحتاج في ذاته وفعله إلى المادة

وهو العقل أو مفارق عن المادة وهو المتعلق في ذاته عنها في فعله وهو النفس أو مقارن لها
فإما أن يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة أو حالا في المادة وهو الصورة فالأولى أن يقال
لتركب أو غير مقارن وبدل قوله أو مقارن وكذا في استعمال المادة قبل التركيب من النفس
ما حيث قسم الجوهر إلى المفارق وغيره إلى المادة والصورة أو مركبا منهما أي جوهر وهو الصورة أو مركب
منهما أي من الجوهر الحال والمحل وهو الجسم قال الإمام لا برهان على أن الجوهر المركب
من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فإنه لا يستبعد في وجود جوهر غير جسماني مركب من
جوهرين أحدهما حال في الآخر مقوما له ثم أو نقضيا لكل لا يحتمله الأشكال وهو أن
الممكن إما أن يكون حالا في شيء أو لا يكون والأول إما أن يكون سببا لوجود محله وهو الصورة
أو لا يكون وهو العرض والثاني إما أن يكون متحيزا أو هو الجسم أو جزء منه وهو الهيولى أو لا متحيزا
أو جزءا منه وهو إما أن يكون مدبرا للجسم وهو النفس أو جزءا منه أو لا مدبرا ولا جزءا ليس له مصداق
وهو العقل أو جزؤه والموضوع والمحل يتعاكسان وجها لا جهة تأتي العموم والخصوص فإنه
ذكر أن الموضوع أخص مطلقا من المحل لما مر أنه المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا
إلى ما حل فيه كالمادة وقد يجيء في موضعه أن نقيض الأخص مطلقا أعم مطلقا من نقيض الأعم
مطلقا ولذا الحال والعرض فإنه مر أن العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في
كالصورة في المحل أعم مطلقا من العرض وهي الموضوع والعرض بينهما لأن الموضوع
هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه وصدق العرض على المحل والحال من
الكليات فإنه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فإنها محل للسرعة وليس يصدق كلما هو محل
فهو عرض لأن المحل ما هو جوهر ولذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض
لمكان الصورة وظهر لك أن الجوهر أيضا يصدق على المحل والحال من الكليات
والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة أحدهما على وسط واختلاف الأنواع
بالأولوية والمعقول منها اشتراكه عرضي اختلف الحكماء في أن الجوهر هل هو جنس لما تحته أم لا

واختار المص انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض وان احتج
على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض نتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اي لا يكون ثابتا
محمولا على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصور الحالة في
الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض ولذا
في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج الى استدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض
جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء كما مر بين الثبوت له لذلك الشيء ولا بد من ذاتي الشيء
من الثبوت له اذ ادراك الشيء متصورا بالكنه ولا شك ان ما ذكر من الاشياء قد تصور منها الكنه
بكنهها بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه اما عارض لها خارج عن ماهيتها
وبهذا الحال في سائرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه فمن الاشياء لا يمكن ان لا نحتاج فيها
الى دليل اصلا الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك
فان انواع الجوهر بعضها اولى بالجوهرية من البعض وكذا انواع الاعراض بعضها اولى من البعض بالعرضية
والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له واولى منه اذ اختلاف انواعهما في حقيقة
الجوهرية والعرضية الاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر انا ذكرنا في بيانه على التقدير حجته
انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الافراد بل يجوز ان يكون ذاتيا للبعض
الا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فيجوز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع واما ان
جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر سلبي والعرض امر نسبي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول
من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع
ولا شك ان كل واحد من المفهومين ليس موصوفيهما حقيقين بالقياس الى ما يعانيهما من الموضوع
والذاتي لا يكون كذلك فانه ثابت لما هو ذاتي له ولو قطع النظر عن جميع ما يغايره واما الاستغناء
امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعرض لا يكون جنسا للانواع المحصلة في
قوله والمعقول منهما اشار الى عرض اشارات الى ان هذا الوجه انما هو ابطال على عرضية بين

المفهومين الذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه اعتراض بان في ذلك انا نسلم لو كان تعريف
الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما ودونه
غير معلوم واعلم ان المص لم يحقق بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما
بناء عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يذكر في الدليل على ما استند لو ابطل المشهور
على عرضيته بين المفهومين ووجه ذلك بانه لا يثبت كونهما ذاتيين على ما تحتهما لم ان
يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم شيئا امر محمول ابر على ذاته هو الجوهرية
ولا في السواد شيئا امر محمول ابر على ذاته هو العرضية اول لا انا نثبت بذلك كونهما
امرين اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما
مر لا عبارة عن عوارض الوجود الذهني وظاهر انهما ليسا منها واستدل الشيخ بان الجوهر
لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزهما بالفصول على ما هو شان الانواع المندرجة
تحت جنس فتلك الفصول اما ان يكون جواهر فينقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل
سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية هيسلم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان
اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ لم يتم قوام الجوهر محمولا على الجوهر و
بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما تقرر من انه لم يتقوم الجوهر بالعرض
فقضية امر انه كيف يتقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر اخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر
ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته من الحقائق المحصلة النوعية انه جنس لكل ما يصدق عليه
من المفهومات فانه لا يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس لا يصدق على
الفصل الذي يحصله نوعا وعرضا عاما كما بين في موضعه فكيف يدعي كون الجوهر جنسا
لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل والتضايف ان التي هي
والمنهاوي غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على البعض بانهما
لا فرق مركب بعضهم اشتراوا في التعاقب امتناع الاجتماع في الموضوع لذلك

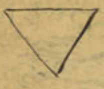
صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها وخص بين التضاد بالعرض والمحل مطلقا بل الموضوع ولذلك اشترطوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما تعلق من ان العناصر تتضاد فاذا خلع العناصر انتفى الاجسام بالبساطة لكن المعقول من التضاد الا العدم والعدم

لا يكون مندفعا للتضاد ان الصفات لا بد ان يكون وجه تابع لما مر في التنزيه وحدة المحل المستلزم وحدة الحال بعينه لكن يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة

الا مع التماثل اي لكنه لم يحل مثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يختصان بها فان اختصاص احد المثلين بعارض المثل الآخر بعارض من تلك العوارض يتوقف على اختصاص حل المثل الآخر فلو كان اختصاص ذلك الدور ولا يلزم الا سوى ما ذكر لان كل امر نسبة الى محلهما نسبة واحدة اذ لو اختص احد الاختصاص الى لكل امر وهو بلوط لكونه واحدا بالعرض والتباين المثلين او بلوازمهما او العوارض تحل فيها ومن ذلك ما مر والجواب انا نختار لكن اختصاصهما بعوارض تحل فيها والاختصاص لا يتوقف على اختصاص سابق والحاصل ان ذلك ما يجب كما مر في بحث التشخص والتقابل ولا ذلك المدلل على امتناع حصول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اي وحدة الحال لا تستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لكن لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا الكثير القائم بمحلين عرضين لم يحصل بين العرضين في الاثنينية الا كما في العرض الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا يتميز في الاثنينية عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة عين الاثنينية وايضا لو جاز حصول عرض في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والثاني باطل ولذا لم يجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوة وغير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف الابوة والبنوة

باعتبار

من الاضافات المختلفة في الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان تمثيلا ... مع الاتفاق في الاسم وابو هاشم البصري من المعتزلة ذهب الى ان التأليف عرض موجود قائم بجوهرين فقط . والاكثر منهم ذهبوا الى انه اذا تألف جسم من اجزاء كثيرة قام بكل جوهرين متجاورين منهما تأليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد له من رابط يصعب الانفكاك وذلك هو التأليف والجسم قائم بالجوهرين فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل لكل واحد منهما بكل من الحال فيهما موجبة لصعوبة الانفكاك منهما واحب بان هذا مبني على مذهب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع ومع تقدير تسليمه جاز ان يكون صعوبة الانفكاك مع الصانع القادر المختار او لعرض واحد قائم بكل منهما يسمى بالبقاء والثاني انه لو قام بالكثير من جوهرين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل لانه يبقى التأليف فيما بين الجوهرين الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التأليف الباقي بين الجوهرين هو بعينه التأليف العام بالثلاثة لم لا يجوز ان يعدم ذلك ويحدث تأليف آخر قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما اتفق عليه الفلاسفة كالوحدة بالعشرة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بالسطح والخط بجملة اجزاء الجسم ... الواحد القائم بجملة ... فان مجموع ... الاجتماع ... يظهر جواب ... والانقسام ... اي الانقسام المحمي ... الانقسام الحقي ... اي جزئيا الانقسام الى اجزاء متشابهة في الوضع ... وانهما الانقسام الى اجزاء غير متشابهة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظاهر ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم ... والقسم الاول ... الانقسام المحلي بهذا الانقسام يوجب انقسام الحال ... فان انقسام السواد ... في الاجزاء



وهو عرض موجود قائم بجوهرين ١٢

وهو انه لا يجوز قيامه باكثر منهما ١٢

هذا انما يلزم لو كان المحل هو المجموع ... نقضا ... من حمل ... وقد يمنع انعدام هذا التأليف بانعدام محل واحد لجواز ... ١٢

المقدار انه يوجب انقسام المحل الى اجزاء كذلك وكيف لا ولو صح ما ذكره لزم انه يجوز في اجزاء

محله واما انقسام المحل بانقسام الحال فمنهم من حكم مطلقا ومنهم من حكم الحال

بعض الاجزاء ... الوضع ... في واحد منها فقط ... ذلك في

المجموع من حيث هو مجموع ولكن ... منه في كل واحد من تلك الاجزاء ... الوحدة

حال المحل ... ولم يوجد شيء ... من تلك الاجزاء ... لم يكن ذلك الحال

في ذلك المحل ... في كل واحد من تلك الاجزاء ... الحال ...

في الوضع كالمحل ... الحال في محل منقسم كذلك ...

انقسام بحسب انقسام المحل كالسواد ... الحال في ذات الجسم ...

ولم يحصل فيها ... من حيث ذاته المنقسمة من حيث ... لم يلزم انقسامه ... كان حلول الحال

غير ... واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محالها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في السطح

في الجسم مع امتناع انقسامها بانقسام محالها وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة ... في محالها

مع انقسام ... الاجزاء ... في كل جزء من اجزاء الاب ...

لا يوجب انقسامها ... الحكم بان الحال ...

المحل ... ذلك ... الحال في المجموع من حيث هو مجموع ولكن ...

حال في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصورة المذكورة ... في الملخص ... ولكن الحكم

... الوحدة والاضافات ... الى ... الاعتبارية ... في نفس الامر ...

اعتبارية ... المحل ... الخارج ... ذلك ...

... من جانب ... النقطة ...

الخطوط ... وكذا ... والاسفل ...

مع خطوطها ونقاطها ... الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان ... الاطراف

... حالها ... القطع في وجودها وعدمها ... الاطراف امور اعتبارية ...

... والعدم لا نافي ... ان ... من ... المحضة ...

... في نفس الامر ... بحسب الخارج ... الذي يحدث في الخارج

بعد ... والموضوع ... المشخصات ... العرض يحتاج ...

الاول انه لو لم يكن محتاجا ... مستغنيا عنه في تشخصه ... مستغنيا عنه في الوجود ...

بوجه ... التشخص مفتقر الى ... فلو افتقر العرض الى ... موضوعه في وجوده ...

بالواسطة ... من المحل في الوجود ... مفتقر اليه ...

مستغنيا عنه في الوجود ... انه ... موجود ... ان ... الفاعل ...

... ان الفاعل يوجده من غير احتياج الى الموضوع فذلك ... وان اريد انه

الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الاستفادة والبقية فوالان

التشخص مفتقر الى الوجود ... فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الآخر الثاني ان التشخص

ليس ... اللوازم ... الا ... نوعه في شخصه ... الاول ان حلوله في العرض

متوقف على تشخصه و ... المنفصل لا يكون حالا فيه ... لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية

فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون فرد آخر ترجيح بلا مرجح ... فقيل يجوز ان يكون ... ما حال

في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك ... الامر ... المحل ...

اقول ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل العرض ... امور ...

يكون كل سابق علة ... لتشخص اللاحق ... هذا التسلسل ... الحكماء ... ان يقال ...

علة تشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه ... ويمكن الجواب ...

ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور ... لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه قلنا

مسلم ... لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما يحل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة

متوقف على وجودها ووجودها متوقف على وجود ... حلولها ... ولو سلم

نقول انه دور معية ... لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون

في بيان ان العرض لا يصح عليه الانتقال

له نسبة خاصة الى هذا المتعين سيما اذا كان الفاعل مختارا و ايضا هذا الدليل لا يطرد في
عرض الحبر نوعه في شخصه و اذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض
لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم
لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا مشخصا في الخارج فالعرض
اذا لا يحصل وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين و انتفى بانتفائه
العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول و فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات
متعددة كل واحد منها بذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال السبب و حصل
بحصول سببه بقي تشخصه بالثاني و لم ينعدم و لا يكون المشخص حينئذ امرا مبهما بل كل واحد من
فان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل
انما قام على امتناع تواردها على سبيل الاجتماع دون التعاقب و ايضا لو تم هذا الدليل لدل
على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز آخر لانا نقول الجسم محتاج الى
الحيز و الحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز مشخص فالجسم لا يحصل وجوده الا
بحيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين و انتفى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة الجسم الى الحيز انما هي
في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده او تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده
او تشخصه كما في العرض لانا نقول باي طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده و لا في تشخصه الى الحيز
مع انه لا يتصور وجود الجسم المشخص الا في حيز كما ان العرض لا يتصور وجوده المشخص الا في موضوع
و ما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون
امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمها او في غيرها
من اللوازم لا في وجوده او تشخصه و ما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قائم
بعينه في ان الحيز مشخص للجسم و ما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم و يمكن الجواب اما عن النقض
فانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص للعرض و لا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد

ان

بعينه

ان الجسم المشخص قد يفارق مكانا الى آخر مع انه ذلك الموجود المشخص فلا يكون الجسم محتاجا
في وجوده و لا في تشخصه الى مكان معين و جريان دليلهم في الحيز ممنوع فان دليلهم في الحيز
يتوقف على اعتبار ان تشخص الجسم لمادته و اما عن المنع فبان المراد بالمشخص اعراض تكتنفه بالشخص
او امور متعلقة بها تحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للمشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل
الى النوع يسمى تشخصا و قد مر ذلك في بحث التشخص و انكشاف الصورة الجزئية انما تحصل من
مشخص جزئي و لا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي آخر فاذا انتفى ذلك الجزئي
الذي حصل منه تشخص انتفى التشخص و انتفى بانتفائه الشخص ايضا اختلف في ان العرض هل يمكن
ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع و الحكماء على انه جائز بل واقع و اختار المصنف مذهب
الحكماء فقال و قد ينفذ الحال الى المحل بتوسط كالسرعة و البطوء فانهما يحلان اولا في الحركة و بتوسطها
يحلان في الجسم و كالخشونة و الملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان في السطح الحال في
الجسم و كالاستقامة و الاستدارة و الانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم و كالنقطة
فانها عرض قائم بالخط و كالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان محل النقطة هو الخط و محل الخط
هو السطح لا الجسم و اجاب المتكلمون بان مثل النقطة و الخط عدمي و لو سلم فمن الجواهر لا الاعراض
و مثل الخشونة و الملاسة و الاستقامة و الاستدارة و الانحناء على تقدير كونه وجوديا قائم
بالجسم و السرعة و البطوء ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها لان الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل
او اكثر باعتبارها يسمى سريعة او بطيئة و لو سلم ان البطوء ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركة
انواع مختلفة و السرعة و البطوء عايدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات
اللاحقة للحركة بحسب الاضافات الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر و لهذا يختلف
باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع و بالجملة فليس هناك عرض هو الحركة و آخر
هو السرعة و البطوء و استدلوا على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع
في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز و المتحيز بالذات

ابطال الجزء الذي لا يتجزى

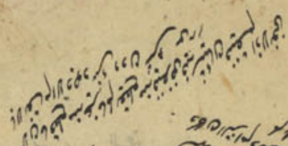
ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض
ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه فحينئذ قيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل
بذلك الجوهر بل هو اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك
الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز
بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ذلك
الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وبعد تسليم ان الاول
ان التحيز صفة للجوهر قائم به ليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشيء بنفسه فلئن قلنا ان
التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد من ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان تحيز
الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا
بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى لا نهاية
الثاني النقض باوصاف الباري تعالى فانه بريء من شائبة التحيز في ذاته وصفاته ثم انه اذا قام العرض
بالجوهر فلا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت بين بعض
الاعراض بان يكون عرض ناعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة ولا وجه
لو صح اي مشار اليه بحيث لا يتجزى لا بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها موجودة لكن لا بالاستقلال
يريد ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة وارادوا بالابعاد الثلثة
خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان اعني يمكن ان يفرض فيه خطوط
كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كالكرة
كالمكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها
اقول زيد في المشهور قيد العرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله
غير مفيد مع وجود قيد الامكان بل مخل لانه يدخل حينئذ ما قصد اخراجه اعني الجواهر المفردة
لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها

على الوجه المذكور لتحقق كون المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا
للابعاد كثيرا اعني هذا الوجه الاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كالجسم التعليمي
اعني الكمية السارية في الجهات الثلث خرج به فقوله الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف
من اجسام او مركب وهو الذي تألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا
والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل
اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام
والا لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور
المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا
بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا
لكان فيه شيء من الانقسام حاصلا فيه بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا
للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناهيا وهو مذهب محمد الشهرستاني
صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض
يكون فيه اجزاء بالفعل لا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات
الثلث والا لكان جسما فيكون المركب من جسمانيتا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد
بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما
في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منها فقط او من كل منها او من احدهما مع لا يتجزى
اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد واختار المصنف مذهب الحكماء وابطل الجزء الذي
لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا فابطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظاهر ومذهب
محمد الشهرستاني ايضا لادائه بالاخرة الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا
لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة

ابطال الجزء في نفسه

فقط او في جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة
وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المصـ ابطال الجزء الذي
لا يتجزى فلذلك ابتدا به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا
وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا
ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي
منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي منه
هذه الجهات المختلفة الست هو اطرافه الخارجة عنه فيلزم التعدد في اطرافه لا في ذاته
فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام
ظاهرا والا فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل فيه طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احد
طرفيه عين الاشارة الى الاخر وهو ممتنع بالضرورة فلا بد ان يفرض في ذاته شي غير شي فيكون منقسما
ولو وهما فهذا الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى في نفسه وعلى استحالة
الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج
ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير متحيزة بالذات وغيرها بالمكان
والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات وما بالمكان والثاني
من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره
بقوله الحجب المتوسط يعني اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يلاقي الثلثة فلا بد ان يحجب الوسط
الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون تداخلا احد طرفيه قطعا والتداخل محال والا لم
يفد التاليف زيادة في الحجم فاذا حجب الوسط الطرفين عن التماس لزم انقسامه لان
ما يلاقي منه احد الطرفين حينئذ غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فيعرض في الوسط شيئان
فينقسم وهو خلاف المفروض وحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة يعني لو فرضنا مركبا
من اجزاء وترا كانت او خمسة او سبعة او تسعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه
الى جزء الرابع

جزءا الاعلى التبادل او فرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر بحركة على السواء في السرعة
والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون في ذلك التلاقي بان يكون احدهما الذي
باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط والا لم تتساوى الحركتان بل لا بد ان
يكون شي من الوسط مشغولا باحدهما وشي اخر منه مشغولا بالاخر فيلزم انقسامه قطعا
ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد منهما
على الوسط وبعض اخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الجزئين باسرها مع كونها
غير منقسمة فرضا لا يقال هذا المحال انما يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل من مجموع
ما عده من تركب المسافة من اجزاء وترا ومن تحرك جزئين على السواء فيلزم منه استحالة
المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد مر فيما ذكرنا انه اذا استحال مجموع فلا بد ان يكون
بعض اجزائه محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شي من اجزائه سوى
الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او اربعة على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء
شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل
تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء
فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن
ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان يكون تحاذيهما
على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر
على بعض من الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزء من المتحركين مع انقسام الوسطين
وليلزم فيهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان
يشير الى ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منها تفكك اجزاء
الرحى الى الطوق العظيم منها فان ذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الذي بعد
من النقطة وهو الذي على الطوق العظيم جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي على الاعلى



اقل من جزء لكان الجزء منقسما وان تحرك هو اقل من جزء او احدا من مسافته نقلنا الكلام
الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي في المركز فان تحرك جزءا شيئا منها
اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان تكون مسافة
الجزء الذي في المركز حركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم هكذا
وهو باطل بالضرورة وان سكن الجزء الذي في الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله
عنه وكذا الحال في ساير الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى على منال دوائر محيط بعضها
ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم في جميع
الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى تتفكك على منال الدوائر كذلك
لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا ينقطع المحسوس تلك الطافة الارسال التي يقع فيها التفكك
وسكون المتحرك اي ومما التزموه سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا سار بحركته من اول النهار
ستين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربعا من الدور فحركة
الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخلو اما ان يكون تحرك الفرس جزءا او اقل او يكون
والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي يقطعها الشمس
ربع الدور زايدة على ستين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث
يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات
لقصر ازمنتها او قلتها مكابرة صريحة لان السكنات بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته
فيكون حركة الفرس مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط ولا اقل من ان يرى تارة ساكنا
واخرى متحركا لكنا لا نحس بسكونه اصلا وانتفاء الدائرة الحسية لو صح الجزء لانتفت الدائرة
وذلك لان المركب من الاجزاء التي لا تتجزى ان امتنع جعله دائرة امتنع ايضا جعل الموجود عرض
دائرة لان الغرض على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى البعض فاذا امتنع في الكل
على كل واحد منها امتنع على الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلنا دايرة فظاهر

نعم

ظواهر اجزائها كما هو ظاهر بواطنها فيلزم ان يكون مسافة ظاهرها كمسافة باطنها فاذا احاطت بهذه
الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ما في المحيط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط بها
كباطن المحاط بها ثم هكذا الجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض الى ان يبلغ دائرة تساوي
منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة المفروضة على اجزاء مع كونها صغيرة جدا
واما ان لا يلاقي ظواهر اجزاء ما في بواطنها فيلزم الانقسام لان الجواهر المتلاقية غير الجوانب الخ
لم يتوافق وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان الحس يخطي في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة
شكل مضرس وليست بدائرة حقيقة وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون
الطرف الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يمكن ادراكه لم يقو الحاسة
على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات المبثوثة في الجو والاصوات
الضعيفة جدا فاذا كان التضريس في محيط الدائرة متجاوزا في الصغر الحد الذي هو شرط الاحساس
لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه وليس ببعيد لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام
الجزء وان كان مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض
قايم بالمنقسم باعتبار التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وتبين ما الزم القائلين
به من المفاسد التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة
لعدم انقسام الشيء مع وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا او هي ذات
وضع ثبت المطلوب وان كانت عرضا فمحلها ان انقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال
في المنقسم ينقسم منقسما واذا لم ينقسم محلها ثبت المطلوب وتقرير الجواب بانا قد بينا
ان انقسام الحال بانقسام المحل انما هو اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول
النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود
لها في الحال والامر نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال
اذ لو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان

موجباً اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان المحال ايضا لم يوجد

[illegible]

فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال
منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لم يكن اجزاؤها مجتمعة مع الآخر
لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة بتمامها فيه
الموجود احد جزئيها فهذا خلف فتعين الثاني فتكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال
عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين فاذا كانت
المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب
وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل
من الحركة معدومان قلنا لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم
من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان ولم يكن موجودا في الحال
والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان ولم يكن
موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا يخلو اما جوابا عن الحجة الثالثة تقريره
ان الآن اي المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فهو لم يكن الآن موجودا
لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار
معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لم يكن احد جزئيه مع الآخر
موجودا لان اجزاء الزمان لا يجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف
واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة
له ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيها
نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم انهما معدومان بل الماضي
والمستقبل معدومان في الحال ولا يلزم نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لا يقال ان وجد
الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في المستقبل والاخيران ظاهر البطلان
وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر او نقول الشرط [illegible] فلا يكون الماضي من الزمان

مطلقا آه

[illegible]

موجودًا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود
وحل الشبهة ان عدم الزمان انما لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في
نفسه ولكنه لم يكن موجودا في شيء من الآن كالمكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا
في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا
ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يكن يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي
كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة
والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا
والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لها البتة وح يسقط الجواب
المذكور او يجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة
على المسافة اذ لا اجزاء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها
فليس هناك حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال
غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم بانقسامها الى اجزاء الا انه ... لا تنقسم الا في الوهم
هو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة
على وجود الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على انتفائه وذلك لانه
لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك حين هو في جزء من اجزاء المسافة ليس آخذا
منها متصلا بالاول ... لم يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو ظاهر لانه لم يأخذ
بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه قد انتهت الحركة ولا واسطة
بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك لا يوصف
بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان
حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى كونه اولا في مكان ثم ثانيا في مكان ثان فاذا حصل
صفة كونه

هذا الجواب من سند المحقق

ابطال مذهب النظام في الجسم

لذلك وصف بالحركة وبقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتحرك في المكان
الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن الاول ولو وصف فيه بالسكون في الآن الثاني فلم يتحرك الحركة
مما لا يتجزأ لكن لا يخفى من وجه اصلا والقايل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزأ في كل جسم
النظام وهو ولكن لم يقل بما بين الذي لا يتجزأ وهو مذهب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري (وان لم يكن قايلا)
فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على دفعها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس [illegible]
الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول
الانقسام من لوازم قبول الانقسام عن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل في الجسم
بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلهذا قال بالجزء الذي لا يتجزأ انه
اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يمكن من الانقسامات حاصلة في الجسم
امتنع حصوله فيه فيكون اجزاء غير قابلة للانقسام هف وقد يكون ما ذكرنا [illegible] فيها اذ غير معترف به
فان هذا المذهب في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحوها
من الاعراض قلت نعم الا ان الاعراض عنده جواهر لا اعراض فان مثل الالوان والاعتقادات
والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان
والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة
وغيرها فعند النظام جواهر اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من اجزاء
بجمعيتها ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف ويرد عليه
مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجه المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع
ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طولا وعرضا وعمقا منقسما في الجهات الثلث
متقاطعة امتدادا على زوايا قوايم فانه مكن جسما مع تناهي اجزائه وينقض به قولكم
جسم مولف من اجزاء لا متناهية بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد [illegible]

٤١٧

بسم الله

مع الانفراد وانما هو [illegible] في ضمن الجسم فكل جسم مركب من جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام
في ثمانية اجزاء من الجسم اقول قد سبق انفا وسيجي ان النظام يجوز تداخل الجواهر
بعضها في بعض فلا يتم قول المصنف المركب من الاجزاء التي فرضنا طولا وعرضا وعمقا
لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل الا يكون بالقول
تداخل جميع اجزاء الجسم والا لكان حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يقع في
اجزاء غير متداخلة فنفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل واحد من تلك الاجزاء
الغير المتداخلة مؤلف من اجزاء لا تتناهى متداخلة ويمكن دفعه بانه اذا وقع في القول بالاجزاء
الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية كما مر انفا
فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء
المتداخلة لسبب [illegible] فلا يصيب عدم تناهيها وتفصيله في النعمة الثاني (ونقض)
يعني اذا اسلمنا ان تناهي اجزاء كل جسم قلنا بل الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية
والحجم الذي فيه البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه
في انه يجب ازدياد الاجزاء ازدياد الحجم فيكون نسبة الجسم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء
لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه
فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يمكن شي من الاجسام
مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتأليف
الحسنين كلما كان [illegible] نسبة المولف بحسب الاحجام الى الاحجام اذ من الجائز ان يكون الانفصال
الاتصال مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب التي توجد في المقادير
الاعداد فلا توجد مثلها في الاجسام لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان
نظمها وتأليف بعضها الى بعض موجبا للحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها
والا لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية

(حاشية: ومع عنه تولد منها الالوان والاضواء والطعوم)
(حاشية: الى المواقف)
(حاشية: محمد [illegible] السيد الشريف)

اذ لو تفاوت لم انقسام بعضها بعض واذا كان نسبة وكان انضمامها هو الموجب لازدياد
الحجم والمقدار كان نسبة سواها الى سواه الاخر كنسبة الحال الاول الى الحال الثاني بالضرورة
وبما قررنا اندفع ما قيل ان تلك الاجزاء لا توصف لتناهي ولا بالتفاوت لانها خوارج
المقادير واسقط المشكك الاجزاء في انفسها هي متساوية او متفاوتة وغير متحمل لحوق السريع
البطء السريع اذا قطع خطا النطاق البطء اذ ... والحركة للمتحرك
ولا يخفى ان هذا الوجه اخص مما اورد النظام من وجهين اما اذا كان الاجزاء متناهية ...
ابو الحنفية ذكره بقوله وبرهم بسكون المتحرك انهم جوزوا تخلل السكنات فلا يرد الرجل
عدم لحوق السريع البطيء قوله ولان قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجهاوا ...
كما هو صاحب المواقف وكان المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل عنهما بقوله ولزم
بين النقض بوجه المواقف وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت
مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا بد قطعها الا بعد
قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى غير النهاية فكان ... قطعها الا
في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذ لو سبقه بمسافة فتلك المسافة مركبة من
غير متناهية فلا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلم يلحق البطيء قطعا والنظام ... ببطلان الطفرة
بحكم العقول ... الا ان عن البطء التي هي القول بالطفرة بمعنى ان المتحرك قد يقطع
المسافة بان يحاذي بعض اجزائها بعض ولم يحاذ ... الجزء البديهة تقتضي بطلانها اجاب بانها
ليس بعيدا ... من القول بتفكك الرحى وقد ... الشواهد الحسية ببطلان الطفرة
لانها انما فيحصل خطا ... ذلك ... الجسم ... البعض ...
لها انها لكونها غير متناهية فينبغي ان يرفع الحس ... حاجة ...
ان قيل كان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان ... النظام

اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان فيمكن قطعها فيه وبدا كان المسافة المتناهية
تحمل عند الفلاسفة لا انقسام على غير النهاية بل انما يمتنع قطعها في زمان متناه لو كان قطعها يتوقف على قطع
نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان اركان المسافة والزمان ...
لا انقسام على غير النهاية في ... الا انه لا يتخلص ... القول بلا تناهي الاجزاء ... امتداد او تفرض
في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه ... الجسم ... اجزاء الجسم غير متناهية لكن ...
يفرض في ذلك الجسم من اجزائه متناهية قلت قد يستدل ... القول بالاجزاء الغير المتناهية
كان الغرض ان الجسم لو انقسمت الغير المتناهية ... الجسم ... امتداد او تفرض ...
دفع لجواب النظام ... التناسب حيث ... الجسم ... الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
وانا نحكم كذلك لو لم ... بعض الاجزاء في بعض بان ... الكل ... اعظم
الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا ... ان الجسم ... متصل في نفسه
لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم ... لا انقسامات غير متناهية
بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعد كما زعم الشهرستاني والاخر
وجه الجزء الا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان يوجد بالفعل ... اولى الذكر
مفصول فانه محال عندهم لانها لو خرجت الى الفعل لزم تركب تلك الاقسام التي لا تتناهى ...
منها جسم غير متناه المقدار ... لان الجسم المتناهي المقدار الذي قسم ...
وذلك ... التسلسل ان ... غير متناهي ... لا يتناهى ...
محال ... عندهم ... معناه عندهم الا ... القدر ... لا يصل ...
بين كل مرتبة ... النهاية ... القدر ... مرتبة اخرى فوقها ... لا تتناهى ...
فانها لا تنتهي الى حد الا ... وقد ثبت ... المصنف مذهب الحكماء ... الجسم
متصل في نفسه ... ثم ان القسمة ... توجب انفصالا ... الخارج ...
القسمة ... القطع ... الكسر والفرق منهما ان القطع يحتاج الى ...

فهو الكسر الحاصل بالقطع والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية
المقابلة للقسمة الخارجية وربما تسمى قسمة وهمية وربما تفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل
كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة [illegible] الكسر والقطع والفرض
حاصل [illegible] بسبب حلول عرضين كاختلاف عرضين قارين في محلهما او بالقياس الى غيره
كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين [illegible] في محلهما باعتبار نسبة الاضافة
الى غيره كالمماسة او المحاذاة وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين [illegible] القسمة
الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض
في الخارج وكذا ما يماس او يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير ما يماس او يحاذي منه جسما آخر
والحق انها لا توجب انفصالا في الخارج الا ان الجسم لما كان متصلا واحدا في نفسه [illegible]
مع بعضه ولا في جسم الجزء الاحادي [illegible] فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما
عن الآخر في الخارج حتى لو زال [illegible] الحالة الاولى [illegible] متصلا واحدا
اذ لو كان كذلك لكان [illegible] المسافة [illegible] في الخارج بحسب [illegible]
منفصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكره من المغايرة فانما هي بحسب العقل
لا بحسب الخارج ولهذا [illegible] ما ذكره من الادلة الدالة على ان كل جسم [illegible]
الانفكاكية [illegible] على انه قابل للقسمة الوهمية [illegible]
فاراد [illegible] كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية
وهي والقسمة اعني الوهمية بانواعها اعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا
او [illegible] بسبب اختلاف عرضين قارين او غيره [illegible] في المقسوم اثنين [illegible]
طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارجي الموافق له في المهية [illegible]
المنفصلين المفروضين في جزء واحد [illegible] مع الجزء من المنفصلين [illegible]
الخارج الموافق له في المهية [illegible] الانفكاك [illegible] الاتصال بجواز القسمة الوهمية [illegible]

بيان [illegible]

بيان مذهب ذيمقراطيس

بجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة
اجسام صغار صلبة تتجزأ في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزي بحسب الخارج وان اتصال
الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل واحد
في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل قابل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل
الانفصال الفكي [illegible] في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان [illegible]
ان يقال [illegible] الجزء مع الجزء من المنفصلين [illegible] الانفكاك [illegible]
المنفصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان الدليل
المانع [illegible] المهية للجزء من المنفصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما والانحصار نوع ذلك الجزء
في شخصه انه لو وجد شخصان لكانا متساويين في المهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال
الانفكاكي الحاصل [illegible] مع وجود المانع [illegible] من المانع [illegible] عارضا [illegible]
فلا يستلزم امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي الممنوع للقبول الذاتي
الذي هو مقصود [illegible] هذا الدليل [illegible] الاجسام في المهية وهو ممنوع
ولئن سلم [illegible]
النوع في الشخص اذ لو لم يتخصص لحقق الجزء الخارج الموافق للمهية وتم الدليل [illegible]
الخارج الموافق في المهية [illegible] تشخص احدهما [illegible] ذلك القبول [illegible]
الجزء الواحد [illegible] الانفصال [illegible] المفروض [illegible] المانع لفقدان الشرط واجب
[illegible] المانع [illegible] والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان كل جسم
واحد [illegible] الجسم [illegible] بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام
الوهمي والانفكاكي الى ما لا يتناهى فمذهب افلاطون ومن تابعه ان ذلك الجوهر المتصل
قابل [illegible] وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط [illegible] بحسب الخارج
اصلا وقابل [illegible] الاتصال والانفصال [illegible] في ذاته فهو [illegible]

ابطال الهيولى

يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المصنف المذهب
وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر يسمى بالهيولى ومن احتجوا
على ذلك بعد التجرد عن الزوايد والالفاظ المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم وورود
الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان متصلا فاذا طرء عليه الانفصال
انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتهما فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول
وبين هذين المتصلين فقد ابرز المصنف ذلك الشيء بعينه في الحالين والا لكان تفريق الجسم
لا بعينه اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين آخرين من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه
عند المصنف بقوله والانفصال ذلك اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة للجسم
لاستحالة التسلسل ووجه لانه يستلزم لو افتقر ذلك ثبوت مادة للجسم المتسلسل
ووجه عدم لابتنائه ان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما الجسمان
موجودان ذلك بعينهما وهو محال لاستلزامه الجسم الواحد الشخصي في آن واحد في مكانين
والآخر كان كل منهما حادثا بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث مسبوق
بالمادة وكل ذلك المادة حادثة مع هذا التقدير فيحتاج الى مادة اخرى وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية
وهو التسلسل وايضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهر المتصل يلزم حدوث
مادتان للجسمين المنفصلين حين حدوث جوهريهما المنفصلين فيكون ذلك اعداما للجسم الاول
جوهر المتصل بذاته وحدوثا لجسمين آخرين عن الشيء وهو بعينه بطلانه يبطل مقصود المصنف من اثبات
وجه لم يبق في الحالين ولكنه موجب قبل الانفصال الى اشتمال الجسم على ابعاد موجهة
بالفعل بعد وجودها وموجبه بالفعل لا متناهي عددها لا حد تقف عنده كما عرفت في الانقسام فيلزم
الجسم من المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كان متناهيا لوقف عددها اذ او وصل الانقسام
لا لم تقسم فيها والجسم المادة تشخص جوهر عند الانفصال هو بعينه عند الاتصال الى جسم واحد
والمتعدد اي في ذاته بين الغرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد

فان قلت ينتقل الكلام الى المخصص حيث انها تختصان فانه لا شك انه موجود قبل الانفصال

فلا نسلم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على
اجزاء بالفعل وانما يلزم ذلك لو كانتا موجودتين فيه بالفعل متميزتين في الجسم كذلك ممتازتين
موجودتين فيه بانضمام صاحبه الاتصال فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا كانت
المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد
كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد
حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك
الجوهر المتصل بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية فليس جسما
لانها الجسم بل الاثر فقبل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يمكن ان يفرض
والجزء بالفعل وانفصاله عدمية على ثبت ذلك ولكن الكلام بالاتصال معنى آخر فلا نسلم
انه يثبت بادلة المذكور لو تصل معنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم
المتحيز لا جزء بالفعل فقبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان
ان سائر الاعراض حقيقة الجسم هو ان الاتصال عليه يحتمل ان الجسم عند طريان الانفصال عليه
ينعدم ذاته ولا ينعدم وصفه العرضي كونه متصلا بالمعنى المذكور قلت الجسم اذا لم يكن متصلا
لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما لان في طبيعة الابعاد الثلثة لكن
لم يكن متصلا على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لان اذا طريان الانفصال عليه
جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسمان آخران والقائل ان يقول القابل للابعاد
الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث والجسم الطبيعي
يتصف بالقابلية بالعرض ويمنع كونه معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرء عليه الانفصال
انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث فيه
اتصالان اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال او في ثبوت الابعاد لازمة للجسم الطبيعي
لا ينفك عنه انعدام انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد

ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة
متصل واحد ومع الصورة المتعددة متصل متعدد فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في
ذاته لا تقبل الانفصال بل تنعدم عند الانفصال وتحدث صورتان اخريان والهيولى
لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة توصف في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته
هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل
موجود في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول انا نسلم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال
لم يكن الابعاد الثلثة ثابتة في الباب انه كان قبل الانفصال قائم واحد الابعاد الثلثة
فصار بعد الانفصال فتميز كل منهما في الابعاد الثلثة فالحقيقة انعدم من الجسم وحدته
وطرء عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة ولم ينعدم قط كما يقولون ان الماء
متشخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم متشخص هو عند الوحدة
اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انا نقول ان الجسم حينئذ متشخص
بل متشخص متكثر فان قيل اذا كان هناك شخصان كل منهما قدر من الماء فلا شك ان كلا من
المائين حينئذ تشخص به يمتاز عن الآخر فاذا صببناهما في قدح يرتفع منهما الامتياز ويزول
تشخصاهما ضرورة فلزم انعدام تشخصيهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة
ولم ينعدم قط قلت المجموع ذينك المائين تشخص به ثبت زعم سائر المياه وهذا التشخص
لم يزل لذلك يصح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط اما الزائل
تشخص الجزء به امتاز كل من المائين عن الآخر وبزواله زال كثرة الجسم لا ذاته المتصفة بالكثرة
فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كل
من المائين ينعدم بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن الماء الآخر فانعدم المجموع ايضا ضرورة
انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من المائين بدون تشخصه الذي به امتاز
عن الجزء الآخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو ثابت في حالة الكثرة

كان مبنى هذا الكلام على تقدير تسليم ان القابل بالحقيقة للاتصال والكثرة هو الصورة وكله بل للاطراف عن السابق لان بناء على عدم تسليم ان القابل بالحقيقة هو الصورة ثم م ح

قلنا لا كلام في الانعدام بحسب الاوصاف انما الكلام في ان ذات الجسم باق في حالتي الوحدة والكثرة ولم ينعدم اصلا وانما انعدم اوصافه وما ذكر من زوال التشخص فانما هو باعتبار زوال الاوصاف المتخصصة ثم

اثبات المكان

مبحث المكان

والكثرة بل انما هو مقوم لتشخص كل من المائين لا لذاته الذي هو جزء من المجموع والحاصل
ان التشخص كل من المائين مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الآخر والمعروض في المقوم
المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم بسيط كان او مركبا مكان طبيعي يقتضيه طبيعته حصوله
فيه لو لم يكن خارج قاسر بطلب اي الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق بمعنى اقصر الابعاد
منها وذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض تعدد وجهة خالية عن جميع ما يمكن خلوه عنه
من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا بد لكل جسم من مكان واذا فرض حصوله في
الامكنة معا وامتنع حصوله في ذلك المكان مستند الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى
المشترك لان نسبته الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر مختص به وهو الصورة
بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان يقتضي طبيعته
الرجوع فيه اذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان مقتضيا طبعه على اقرب الطرق ولقائل ان يقول
الاول لانا لا نسلم انه لو كان من الامور الخارجة التي يفرض خلوه عنها فلا نسلم انه عند خلوه
مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان او مختصا به ولئن سلم لكن لم لا يجوز ان يكون لغيره
من الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان معين بسبب علة ما يجابيه او اختيار لم لا يجوز
ذلك بتغير الاختيار او الايجاب ولئن سلم ان تخلية الجسم مع طبعه يقتضي الابعد فرض وجوده
الجسم موجبا له بالايجاب او بالاختيار وفرض فيه الحال اعني حال وجوده معرى عن جميع
التاثيرات التي اكثر من ذاته سواء كان من علة او غيره اختيارا او ايجابا فلا نسلم انه
حاصل في مكان معين بل مقتضى ذاته فتاثير الفاعل في وجوده من حيث وجوده فلا [illegible] من الامر
التي فرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين فانه يجوز ان يكون الايجاد بدون
ذلك ان المرجح له [illegible] ذاته اولا وفيه نظر ان الامر من الاعلى امر الى ان [illegible]
الجسم [illegible] كما صرح به المصنف في شرح الاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجب
في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم الا في مكان فالتاثير في حصول الجسم في مكان معين

ما نبرا لفصل في وجه والجسم امور الى يكون الرفض حتى ... حاله وجهه والحاصل ان الارض لا
وجه الجسم ولا يمكن تحقق التنافر في وجه شي بدون تحقق التنافر فهو دائم لو جهة فان وجه الاول
من نقض وجه المزدوج التي التحليل الجسم مع طبعه والحركات ممكنة في الذهن انظر الى دوان الجسم
لكنها جاز ان يكون تحت الخبر الامر فلا يثبت الاستدلال بها على ان الجسم مكانا طبيعيا تحت
الابعد على الى مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الطبائع الثالث المنفصر بمجرد ان
الخيامر فبها انقض من اضع بعين يقع في اكتسابها حيث اعرف فان الجزء الماني مثلا
بما استقرار في جزء من مكان الكل ... استقر في جزء اخر مع ... ان الدليل ... ان الارض
البسيط من العناصر انما اذا اختلفت وطبعها اقتضت ... فاقتضى ... الاجزاء وجهه في
اجزاء هو جهة لم يحل وطبعها ... المنفصر المركبات الواقعة في الحكمة من اجزاء من مكان الخط الى
من اجزاء اخر منه او قع له ولا يحد بينهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط لنفسه مكان طبيعي لان الدليل
المذكور يعم البسيط والمركب والمستدل التقض بان الاجسام اذا لم يكن لها فاسد توجه الثقال منها
الى مركز العالم والخفاف الى محيطه لا شك ان ذلك يحب اقتضاء الطبع ولو لا في هناك اقول هذا الدليل
لا يفيد الدعوى الكلية وقد ثبت اذ فرض الجسم الخالي من اثر الامكنة بحيث ... به عن غيره حتى تفصل
اجسامه ... طبيعة حيز ما عداه واذا ... تعين ... فوق ... فهو يقتضي مركز
الارض لان الجزء ... التي ... الطبيعة الارض ... كما لو توهم ولو جعل
الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب اخر لكان يطلب كل منهما مساويا بالطلب من حيز متعينا في
وسط المسافة التي بينهما ولو فرض الارض كلها ... الشمس ثم اطلقت من المكان الذي
هي فيه لا يقع ذلك الجزء الى طلب الامر العظيم الذي ... ولو فرض انها تقطعت وتفرقت
في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها الكل يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ ... و ان
كل جزء يطلب جميع الاجزاء الطبيعة واحدا ومن المحال ان يكون الجزء الواحد لكل جزء لا جرم طلب الكل
قربه من جميع الاجزاء قربا مساويا وهذا هو طلب الوسط ثم كل جميع الاجزاء انما ...

فيه

فلزم من ذلك استدارة الارض ولكن ... ولكن ... من جزء منها ... الى المركز والمكان ...
ذهب المحققون ان المكان هو البعد لا السطح على ما سبق كان عند الكل جسم مكان حتى المحدد الجهات
فانه لو يحيط بجميع الاجسام حاصل عند في مكان والا القائل بان المكان هو سطح الحاوي ...
المماس للمحوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا ولكن كان في اوضاع ... مثلا كحجر ... الاجسام
او الجسم فوقه جسم يحويه فلو تعدد انتفى التحكم المكان الطبيعي للجسم الواحد او الواحد اذ
لو تعدد لم يكن طبيعيا وحضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما وخلي
مع طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب الغيره
ولكن لم يطلب الاخر حال كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي
وطبعه اقول عدم الطلب المكان طبيعيا بسبب انه وجد مكانا طبيعيا اخر لا يقدح في كونه
المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن فاجلها المكان هو مطلوبه وايضا اذا كان
الجسم خارجا عنهما لا يخلو من صفة جسمية بالقسم ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما وهو محال او لا يتوجه
الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا له او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكل في المكان
الطبيعي واحد اقول وقوع الجسم على نسبتها الى ... التوجه اليهما معا فلا يمكن الجسم محل الطبيعة
فعين نسبة الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين بل تعدد المكان الطبيعي ويكون ان الاخير
مكان الكل الى ما اتفق وجهه فيه لو الجسم المركب مكان وهو سائر امكنة البسائط ان الاخير
البسيط مثاله في وجه الاجسام فلا حتياج بسببه الى مكان من اجزاء ما كان البسائط في ان
امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ثم المركب ان تركب بسائطه متساوية في قوة المبرد
الى ... او ... فما من الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو
الذي اتفق وجوده فيه وان الافضل الغالب في بعض ما عداه و يجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبعه
طالبا لذلك المكان وان لم يعد ... الذي اتفق وجوده فيه لم يعد الى طبيعي بل يسكن ... بعدم المرجح فلا ... ذلك المكان

في بيان الشكل الطبيعي للاجسام

اي في مكان الجزء المساوي
اذ هو حارية صورة
تساوي الاجزاء م

طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها وتفتر عند البعد عنها
فالمركب اذا كان في مكان يتساوت فيه بسائطه بحسب الميل يبقى فيه لا محالة ولا يمنع ذلك الا حصول
في مكان الجزء من البسائط لكن البسائط ٧ فغلب في ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى
مكانه وكذا بناء فيه يخير الحصول لم يرجح صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب
وكذا الشكل يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان
الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما سبحانه وتلك الهيئة
تلك الاحاطة بنسبة وهو بالشكل الذي لابد له اي لابد من ان يكون فيه
خارجا فهيئتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي الابعاد ولا امر
الجسم لا يقتضي تناهي الابعاد وما يعرض للشيء لا بواسطة امر مستند الى ذاته لا يكون عارضا له
لذاته ثم في عنه او اذ بعض في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند
الا ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند القائل به البعد فوجود المكان
من لوازم وجوده من حيث هو كما في تناهي الابعاد فانه من لوازم وجود الجسم من حيث هو والا
اذا لم يستند الى ذات الشيء ولم يكن لازما له كان امرا غريبا طارئا ولا يستند الى ذاته
او يلزم ذاته من حيث هو موقوف على وجه عدم الانفكاك فتنبه في وجه الشيء فلا يكون لا امرا غريبا
نعم لا شك في ورود على القول بان المكان هو السطح فان ليس ذلك لوجود الجسم كما في المحدد بل
على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط
هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفعل الواحد في القابل الواحد لا يختلف
الا فعلا واحدا ولا شكل سوى الكرة يكون فيه افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال مركب
من خط والسطح والنقطة والمعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو لانا لا نسلم
ان ما شاء الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة
يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة والثابت لا برهان على تقدير صحة

في بيان ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة

تمثيل الدليل بان الشكل الطبيعي هو الكرة

مثل المكان اذا كان

الكواكب

بارية تعالى

هذا متوجه الى دليل ان لكل جسم شكل طبيعي لا مستند الى امر داخل مختص به

جميع وجوه النقض من الامام والاجوبة عنه من المصنف قدس سره

كانه قيل اذا كان طبيعيا فاذا زال القاسر فلم لا يعود الى شكله فاجيب بقوله ثم ان الكبوسة الى الاشكال سوى انها تعدد

الكرة الوحدة المستديرة في الارض جمع نقر ونقار ق

المقوار

الكرة الواحدة من جميع الجهات لا يصدر عنه اثار مختلفة ولما المعارضة فتقريرها انه لو كان الجزء
في الكرة لان ابتداء الكرة في الشكل يستلزم اتحاده في الطبيعة كما ان اختلافهما في المكان يستلزم اختلافهما
في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلول يستلزم اختلاف العلة ولا اتحاد المعلولات فلا يستلزم
اتحاد العلة فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فظهر ان الاولى ان لا يستلزم
الاختلاف فيها في الكرة استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما الكرة استناده الى الطبائع المختلفة فلم
جزمتم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المختلفة بعد عروض الكرة وعروض الكرة
مستند الى الطبائع فلابد من استناد الاشكال اليها بعضها الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة
حتى يكون الشكل المطلق لازما للجسم المطلق والمعين بانه الخصوصية الجسم المعين الصورة النوعية
واما النقض فمن وجهين اولهما ان الارض بسيطة وليست كروية لما عليها وفيها من التلال والاغوار
واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقف هناك اسباب خارجية عنها كالرياح والامطار
والسيول التي تميل بها جزءا من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال ومع
هذا شكل الارض مع ذلك الانثلام المفضي لتلك الخشونات فيكم هو وجملة شكلها الطبيعي
الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضائها طبيعتها الشكل الكروي كما اخبر به فان قيل فلم لم
اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل الغير الطبيعي الى ان الشكل الطبيعي نقض
كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ومانعة من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا واجيب بان
الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا حفظا للشكل مطلقا فمن الاقتضاء الاول
الاقتضاء الاول او لا يكن لو خلي وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل الطبيعي لم يزل
الكيف صارت الكيفية حافظة للشكل القسري وما ثانيها فهو اعترض العدد الى الشكل الطبيعي
في ذلك فانها اي الافلاك الكرة في ذلك الكواكب فيها مختلفة الاقدار اذ هي ست
الكواكب المختلفة الاقدار الى الايك التقويم بالموضع ايضا ان يكون الفلك موجها في جانب
لكن وكذا الجسم يختلف جانباه بالرقة والثخن فهذا اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة

اي ارد النقض بالموضع ايضا

الاحتواء المذكور المستند الى طبيعة واحدة فى كل صورة منفردة فان الفلك قد يحصل له
صورة نوعية تقتضى كرية بشكل لكن الصورة بصورة اخرى افرزت تخصيصه كرة اخرى تخصيص
هر كوكب او ند و براو خارج مركز فلم من ذلك ان يعرض فى الفلك الاول نقص او متمم مختلفة التحيز
فان قيل حصول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة
ولا يتصور ذلك فى الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصورة بعض البسائط مستندا الى اسباب
تعرض للعواصر كما جاز استناده الى امور تعرض للقوابل لكن يعرض عليه انه يلزم اجتماع صورتين
وتمنع فى الكواكب والمتدوير والخارج المختلف المركز وهو محال وانه اذا كان فى الفلك صورتان
كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصف الفلك بصورة منفردة
افعال مختلفة جاز فى سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستند اليه اولا يبدع فى الاول ان يمنع استحالة
ان صور العناصر باقية فى المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية فى جميع بسائطه
فيكون فى عنصر هناك صورتان او صورتان والتفريع بان معنى تركيب القوى انه يحصل لجزء من الجسم قوة
ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له اجزاء كان له قوى وكبر الامر فى الفلك كذلك
الاول سار فى الكل والثانى مختص ببعضه والثالث بان كل صورة تعرض فى البسيط فى مادة
نوعية فى مادة واحدة مقتضى الاشكال مستندا اليها والمتصلة فى طبيعته مبدا
الاشكال الاصلية عندهم فهى اما ان يكون بسيطا او مركبا فان كانت بسيطا فمحلها الى كل البسيط يلزم
ان يكون شكل كل الحيالز كرة فاحدا وان كانت مركبا كان الحيالز كرات متعددة بحسب تعدد
البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى فى محال مختلفة فيكون الحيالز ايضا مجموع كرات وان
ان يكون فى محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيالز كرة
واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون من طبايع الاجسام ما يمنعها عن ذلك والجواب بان الشكل
ان القوة المقتضية ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيالز كرات متعددة وانما يلزم ذلك
لو كان يفعل القوة فى المركب فعلها فى واحد واحد وكذلك لا نم انها اذا كانت مركبة فى مركب يلزم

الكرة للحيالز كرات والا لم يلزم ذلك لو كان فعل القوة المركبة فى المركب فعل واحد فى واحد
واحد وذلك تم والمعقول من المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه يشار اليه
بالاشارة الحسية بانه هنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يوصف بالصغر
وربع او غير ذلك ولانه يتفاوت ويتضاعف ولا يتصور شىء من الامور المذكورة للعدم المحض
ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك فى الحركات الطبيعية الى الثقال الى المركز والى الخفاف المحيط
جهات وفى الحركات الاينية وضع خاص بالنسبة الى الاجسام التى فى منتهى حركته والاشارة الحسية
ومثل الى الخارج فان ذلك هو مثل الى الخطوط المركبة من النقط والسطوح من الخطوط
فى النفس الامر فيجب انهم جوزوا الاشارات الحسية الى النقط المتوهمة فى وسط الخط وفى الخط المتوهم
فى وسط السطح مع انهم صرحوا بان الاشارة الحسية موجهة فى الخارج وانتقال الجسم عنه
موهوم الى ما فارقه كذلك والتقدير بالصغر والكبر وغير ذلك من احكامه كذا التفاوت
الموهوم الكون وان الجسم يحصل فى مكانه ثم انهم اختلفوا فى المكان انه هو السطح فقال
فى جسم بما هو بعد انه او قسم واتى يجوز ان يكون فى جهة واحدة نقطة او خط منتهى او
محيط الجسم الكبير فهو او السطح الباطن من الجسم الحاوى ومال الاول يكون المكان سطحا ماسا
لا يستوعب الجزء الا فى سطح واحد لكونه فى الاشكال والا لانتقل بانتقاله فيكون فى لسطح
الظاهر فى جميع جهاته وان لم يكن الى ان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى كما هو مذهب
ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابى وغيرهم من الحكماء وعلى ان يكون المكان بعدا منقسما فى جميع الجهات
مساويا للبعد الذى فى الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذى هو المكان
اما ان يكون امرا موجودا يشغله الجسم او لا وعلى الثانى كما هو مذهب المتكلمين وعلى ان يكون امرا موجودا
فلا يكون ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم لتزاحم من حصول الجسم فيه اخر الاجسام فهو بعد مجرد
يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد الاجسام عليه فانه شخص كانه جوهر متوسط بين المجرد الجسمانية
الجهة التى الغير المسته الاجسام التى جواهر كثيفة مع ان الاقسام الاولية جوهر

اى يجوز ان يكون المكان بعدا مجردا
ولا يجوز ان يكون جوهرا ١٢

فى اثبات المكان هو البعد

كشف حقيقة المكان

ولو فرض انه اذا جاز ان يحصل الفلك صور متعددة ١٢

على ما هو المشهور وتبينا الاحتمالات ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء والاشراقيين فهو مبني لاحتمالات
على الخلو ولما افسد المعلم عدم كونه سطحا اعني مذهب المتكلمين وبقي احتمالان الآخران وابطل
واحد منهما بقي الآخر ثم بحث المصنف ان المكان هو البعد وقال في الاشارات ان الاماكن بالتساوي
فان الناس كلهم يحكمون ان الجسم بين اطرافه وانه واما ثابت اثم بعد عن اطرافه المقابل الداخل
والخارجة بين اطرافه هو البعد المتمدد في داخله الخارجية بالسطح الباطن الذي يحويها والفم
ان المكان فيه يكون فرغا او مملوءا والفم يحكم القول بان الجسم هناك كاجسام لا يجوف في اثنه
من يحيطه جسم لو اوامر البعد امتداد لا مادة وهو الحاصل في الجسم بما يساويه
يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به
يحمل على المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريره ان المكان لو كان هو البعد
لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه
يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة فانه سقط وتقرير الجواب ان الممتنع هو تداخل
المتماثلين بعدة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد
بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به
بكل الاشياء الجسمية والامتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل لا يفضي الى الاستحالة المذكورة
واعترض عليه بان منشا امتناع التداخل هو العظم والامتداد لكل ما يتصف بالعظم والامتداد
امتنع التداخل فيه مطلقا كالنقطة ولكن ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او في جهتين فقط امتنع
التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع التداخل فيها في الطول لا في العرض وكما
يمتنع تداخلها في الطول والعرض لا في العمق ولكن ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات الثلاث امتنع
التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان الحجم والاعظم له اصلا اذ الا ذا نظيره اذا
ولم ينحصر في احدهما شيء خال عن الآخر ولا كونهما اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان
الحجم وعظم اذا لاقاه نظيره في الجهة التي اتصف بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل

انما هو بالذات للاعظام والاحجام المتوجه لجواز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد
فهي الهيولى اذ ليس فيه سنة الاتساع وكذلك الصور الجسمية فان انضمامها الى مقدارها
لكنها مستقرة بمقدارها والى هذا اشار المصنف بان الممتنع التداخل انما هو الاستيراز لكون الكل اعظم
من الجزء فلا يمتنع في الجسم عظم وكذا لا يمتنع في المادة عظم حجم اخر ان كان من جهة الجسم الجسماني الجهة اعظم
فظهر ما ذكرنا ان الممتنع التداخل حصل في الابعاد سواء كانت مادية او مجردة فان الهيولى لا يتصور ان
العقل في البعد المجرد من طرفه ثم ان هذا الفساد انما يلزم في الجسم الا ان في ذلك شك
في ان التشخص الافراد الواحد من هو واحد شخصية او شخص متعدد فيه نظر لان الظاهر ان
المكان هو البعد ان يقولوا اما تفسير البرهان ان الامكان بعد مجرد موجود منطبق مع البعد القائم بالجسم
موجودان متغايران حكم الحس بان الجسم هنا الاشخص واحد وبالجملة فالبرهان الحسي مقبول ان يحمل على
انما يمين منهما في الاشياء الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة قلنا
حكم الحس بانه موجود واحد من حيث انه موجودين احدهما الهيولى والآخر الصورة والحكم وجه آخر
انه لو كان المكان هو البعد فلو تحرك الجسم في مكانه لانتقال بعد الانتقال من المكان الى مكان فيلزم
من ثم ان لا يجوز ان يكون المكان في بعض الكلام ليلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو باطل كما مر في ابطال التسلسل
وان يجتمع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد مما هو الملزوم من كون المتحرك فيه
فيلزم ان يكون ذلك المكان في احوال الامكنة بكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونها
ظرفا لها وذلك محال وان اثبت في الحركة فالمسلم ان الجسم المتحرك كلما تحرك ويلزم بعد المسافة
لا يعود المتحرك وهو نوع من اشياء سابق لذلك الشيء اقول الجواب فانه يختار ان البعد لا يتحرك الا بمقدار
ويمنع لزوم المحال قوله يلزم ان يكون المكان له مكان انما يلزم لو كان كل متمكن متحركا يلزم
الحركة عبارة عن انتقال الشيء من مكان الى مكان وفي هذا الامكان انما يلزم لو كان متحركا
وجوابه انه لازم لو وجب ان يكون لكل ممكن ويمكن وهو غير واجب
البعد في نفسه ان يشغله المحل من شيء ليجري عليه البعد الذي هو المكان

بالماده

كلها وان قطب منطقة البروج متحرك مع انه لا يتغير لا يتغير فانهم لما اثبتوا ان المكان الطبيعي لجسم ما
فانهم نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان لكل جسم مكانا
في مكانه وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فبان انهم لم يسندوا ذلك الى الحركة بل الى ذاته
فانا نعلم ان الجسم المكان له لا نتصوره بنفسه في حد ذاته الا بعد ان يتحيز بمكان لا محالة والجسم يحصل في مكان الى ان اراد
الوضعية التي تقتضي تبدل المكان انا نعلم بوجود المحدد من حيث هو مجموع ولا انقضاء المتوازيات
لا تبدل لكونها فوق الارض او تحتها فلذلك انها لا تستبدل المكان مع انها تنتقل من مكان الى اخر فلذلك
المحدد لا يستبدل المكان بحركته الى اخرى ولا يحكم بالاستبدال ولو كان اجزاء المتحرك لحركة الدورية
تقوم مكان المكان الاخر فالكره مثل الشمس وسائر الكواكب تعلمه بها والضرورة تبطله الا ان الهيئة يا
فوق الارض وتارة تحتها كيف لا تكون منتقلة من مكان الى اخر مع ثبوت جرمه الحالة لها واذا كان لكل جزء من اجزاء المحدد
مكان ان يستبدل بحركة الوضعية مكانا اخر كان المحدد كله في مكان لان كل جزء منه كذلك فوجب ان يكون
المكان هو البعد في سطحه او قد حصل ان لهم ان يجيبوا فانهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان ان كان جسما لا
لا بمكان في حد ذاته المكان الى وكلامنا لو ان اجزاء المتحرك يستبدل المكان مع انه ينتقل بالحركة
فلعدوا ان كان موجها بالحس كالكواكب المتصلة بالمنفصل عن جرم الفلك المركوز فيها فسلموا
فرجا لها بالضرورة ثبت الانتقال وضعها لا تعبير بالاجزاء الثابتة بتحركها الوضعية الحاصلة للفلك واما في بها
عن مكان الى مكان بل بحسب ضرورة والهم وجه اخر منها لا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج
عنه الجزء المتحرك في الهواء فهو الهواء لم يبطل وسطح الذي كان محيطا به لكل الاجزاء يبطل بل اتصل
ان المكان هو البعد الذي لم يبطل في خرج الاجزاء الذي يبطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحركة الى ان
~~ومقصد المتحرك بالحصول فيه~~ المكان الذي يقصد له نفس المطلق وهو الذي يقتضي ان يطلبه
نقله عنه ان كان الارض الحجر كالمستقيم موجود لا يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك
موجود الخط بعد الانتقال وكذا المعتبرة المنفصل المطلق وهو الذي يطلق يقتضي ان يطلبه تحريكه متحركا الى
لعطوم الامر يشك ان الجسم موجود اساسا لا بفرض هذا الحقيقة متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك
اليه
فرمايقصد

اى على كل جسم لو خلى وطبعه لكان في مكان طبيعي

والنقل الاسم من الانتقال من موضع الى موضع

[illegible]

استدلال القائلين بان المكان هو البعد

ان المستقر فيه فلاحظ فيه وسار مع انه لو كان البعد القائم بالجسم لكان حصول الجوهر في الحيز
اختصاصه به بحيث يصير بعده القوم فلا يوجد ما تميز به الحيز عن التحيز في نفسه وهو محال
الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم منه ان يكون الجسم فيه اجتماع البعدين لان البعد الذي
هو المكان والبعد الذي هو القائم بالجسم ففيه اجتماع المثلين وجب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد الذي
بالجسم محاذيا للبعد المفارق ولا يكون كذلك فيه اجتماع المثلين وهو من هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول
الحركة وانقضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان الخروج والحكم اختصاصها مع اجتماع المثلين
ولو كان المكان سطحا لما اختص الجسم الواحد الا بسطح واحد ويختص به الا ان المكان هو البعد تقريره
ان المكان الجسم هو السطح الباطن للجسم الحاوي والمنفصل كالجسم الواحد فيجب ان يكون له مكان بين المكان
~~الجسم الواحد فانه كان ذلك مكانين الهواء المطرود في~~ ان الطير الواقف في الريح الهابة يكون بالضرورة
ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا لانه تتحرك الحالة لا يستبدل السطوح المحيطة به بل يستبدل
الامكنة فلا يقتضي الحركة السابقة ويلزم من ذلك ما يلزم من اجتماع الضدين من الحركة والسكون في الطير الواقف المقول
المنقول من موضع بعد في بعد ولم يكن متحركا بل ساكنا بعد وبلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به يستبدل
وعدم تبدل المكان بملزوم سكون او انفصال ثبتت له لانه للحركة او نقيضها وجب عن الاول
بان استبدال الامكنة اذا كان بكلية مشكوكا فيها كان حركة واذا كان بكلية ساكن كالطير الواقف
في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو القصد وفي وانا نعني مقصود متحركا بالعرض
كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة وانما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه
ويعلق به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلقه اقول الحركة اذا فني يلزم ان يكون لكن
محفوف بجرم مثلا يحيط به من اجل ما يحيط به محفوف اذا فرض بعد ما بعد لزم ان يكون ساكنا
انه لم ينتقل من مكانه وهو باطل لانه متحرك وكذا الحوت وذلك سفسطة فلا يدفع له ولم يعلم المكان ان يكون
المحل الحركة لا يقال من ان المكان هو البعد تقريره انه قطع بان الكل جسم مكانا فلو كان المكان السطح لزم
ان يكون الجسم المحيط بالكل جسم هو مكان اذ لا جسم يكون سطحه الباطن مكانا له يشير المكان الى الاجسام

ويمكن الجواب عنه بان عدم الانتقال
الذي هو لازم السكون بل عدم الانتقال مع عدم حركة الكوكب يستلزم السكون

[illegible]

موجود الخط بهذه الحيثية فداع ان المكان هو البعد الموجود في السطح المعدوم في حال حركة [illegible]
والحيثية ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن ينطبق على مكانه [illegible]
مساو [illegible] واذا كان كذلك فهو السطح لا يمكن ان يساويه [illegible] يتسع للمدورات اذا جعلناها [illegible]
كان السطح المحيط بها اضعف المحيط بالمدورات واذا جعلنا الصغيرة مدورة [illegible] ان السطح المحيط بها [illegible] المحيط
بالصغيرة [illegible] في الحالتين واحد [illegible] اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة [illegible] انتقص
الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به [illegible]
كان [illegible] سطحه الذي كان [illegible]
الذي هو الماء والمكان [illegible] السطح الباطن [illegible] بحاله ومنها ان المتمكن [illegible] المكانه منطبق عليه [illegible]
[illegible] فلا يتصور ذلك الا [illegible] جزء من المكان [illegible] اجسام المتمكن [illegible]
جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم [illegible] الجسم المتمكن [illegible]
الجسم [illegible] في مكانه بجملته لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم [illegible]
[illegible] الوجه الثاني [illegible] كونه [illegible] انه لا يوجد [illegible] مكانه الا وهو [illegible]
[illegible]
المكان [illegible] فهذا المكان [illegible]
القائلين بان المكان هو السطح [illegible] البعد [illegible] الموجود المجرد [illegible]
[illegible]
تساوي [illegible] المعاوق [illegible] حركة [illegible]
ان [illegible] الحركة مع المعاوق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

لحسبان حركة الخلاء [illegible] الملاء الغليظ [illegible] معاوقة الملاء الارق [illegible]
فيلزم ان [illegible] الحركة في الملاء الارق [illegible] المسافة والمتحرك والقوة المحركة [illegible]
[illegible] والبطوء [illegible] وهذه [illegible] المعاوقة [illegible]
ذي المعاوق [illegible] في الملاء الارق [illegible] عدم المعاوق [illegible] في الخلاء [illegible]
[illegible] الخلاء [illegible] الملاء [illegible] القوام [illegible] الرقة [illegible]
[illegible] الملاء [illegible] الخلاء والملاء [illegible]
[illegible] عدم [illegible]
[illegible] المقدار [illegible]
[illegible] مقدار [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الملاء [illegible]
الحركة في الملاء الغليظ [illegible] الحركة [illegible]
[illegible]
[illegible] الحركة [illegible] المفروض [illegible]
[illegible] الملاء الغليظ [illegible] الملاء الغليظ
[illegible] الحركة [illegible] الخلاء [illegible]
[illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible] للمعاوق [illegible] الحركة [illegible] الملاء [illegible]
[illegible]
[illegible] الحركة في الخلاء [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]

ابو البركات

بالسرعة والبطء

[illegible] واجل المعاوقة ومختص باحديهما فقد تبين ان نفس الحركة غير مختلفة في الاحوال
لانها تختلف بحسب المعاوقة ومختلفة بحسبها [illegible] وتختلف بحسب الحركة بعد انضمام [illegible]
ولا يلزم من ذلك المعنى المذكور والمقصود تحول [illegible] الحركة لا بد لها من جهة السرعة
والبطوء لانه لا محالة [illegible] وزمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في [illegible]
او في نصفه كان اسرع او ابطأ [illegible] كان الحركة تقطع [illegible]
جاز ان يكون [illegible] حالها في السرعة والبطوء [illegible]
عينه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية [illegible] في تحديد احد السرعة والبطوء
بمعاوقة وذلك لان الطبيعة القاصدة [illegible] بالملائمة [illegible]
الباقي يحسب ذاته يكون لتحصيل الحركة [illegible] ان لو كان [illegible] ذلك [illegible]
وكذلك العكس لان [illegible] ان المعروض [illegible] وكذلك [illegible] الجسم [illegible]
لان المعروض [illegible] فلا بد من امر اخر [illegible] المتحرك في تاثيره والامر [illegible]
وذلك المعاوق [illegible] عن المتحرك [illegible]
فحسب اختلاف رقة وغلظا كالهواء والماء [illegible] الحركة سرعة وبطوا [illegible]
لا يعاوق الحركة الطبيعية [illegible] بالمعاوقة [illegible]
يعاوق المعاوق [illegible] والطبيعة والقسر [illegible]
المعاوق [illegible] السرعة والبطوء الحركة [illegible]
المستدل [illegible] الحكم [illegible]
المعاوقة [illegible] معاوق [illegible]
المقدمة [illegible] المذكورة [illegible] الحركة [illegible]
من الزمان بحسب السرعة والبطوء [illegible]
[illegible] المستدل [illegible] الحركة [illegible]

لو

ام حدوث السرعة والبطوء فلان كانت حركة وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان [illegible]
كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة [illegible] وان حصل [illegible]
الحركة الطبيعية او القسرية [illegible] الحركة [illegible] من جهة السرعة والبطوء [illegible] المعاوق
فاذا فرضت الحركة مفروضة عن العوائق المعاوقة كان [illegible] فرض [illegible] السرعة والبطوء [illegible]
الحركة [illegible] لا يستدعي [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] قول المعترض ان الحركة [illegible] المعاوقة [illegible] الحركة اذا
لم يكن مع المعاوق [illegible] الحركة [illegible]
الى [illegible] في ذلك [illegible] المعاوقة [illegible]
وهذا [illegible] الحركة لا مع المعاوق [illegible]
لا يقع [illegible] قول المعترض [illegible] المنع ولم [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] لا افاد
لو [illegible] الحركات [illegible] قلو كان المجرد [illegible]
لزم ان [illegible] الحركة [illegible] سرعة وبطوا [illegible]
بعض ان الحركة القسرية [illegible] المعاوق [illegible] السرعة والبطوء
وهو محفوظ [illegible] لا تتفاوت [illegible] الزمان بسبب المعاوق [illegible]
ولو [illegible] في سائر الحركات [illegible] المجرد لزم ان لا يكون
في الحركات [illegible] وكذا الكلام في قوله [illegible]
الحركة [illegible] المتحرك [illegible] المتحرك
في تاثيره والامر [illegible] فان ذلك الامر [illegible]
[illegible] ذلك الامر [illegible] الحركة [illegible]
والبطوء والمراد [illegible] السرعة والبطوء [illegible]

[illegible]

المعروف الخارجي حتى قيام ما في المسافة وكان في تحديد حصول الحركة وظهر انه يرد الاستدلال
بهذا المعنى [illegible] الطبيعية [illegible] قوله وحينئذ لا استدلال الحكماء بهذا [illegible]
على امتناع الخلاء [illegible] الابعاد الطبيعية [illegible] الحركة القسرية [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] فذلك الزمان [illegible] الجواب الصحيح [illegible] الحركة
فذلك الزمان انه لا يجوز ان ينقص الحركة لذاتها [illegible] والانجرار وقوع الحركة في [illegible]
الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان [illegible] الحركة
[illegible] الان ما [illegible] وان الحد [illegible] فهو الحد المعتبر [illegible]
وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] وكذلك [illegible]
[illegible] وقوع الحركة [illegible] ذلك [illegible] الحركة [illegible] الامر [illegible]
[illegible] وقوع الحركة في ذلك الجزء [illegible]
فكذا الجواز [illegible] الزمان الذي [illegible] الحركة [illegible]
المخصوصة [illegible] الزمان [illegible] الذي لا يتجزى [illegible]
[illegible] الزمان الذي [illegible] الحركة [illegible] الحركة [illegible]
وذلك [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الزمان [illegible] الحركة لذاتها [illegible] الزمان
[illegible] الزمان [illegible] الجهة [illegible] متحرك [illegible]
مقصد للمتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد المتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان [illegible]
مقصد الاشارة الحسية [illegible] الحركة [illegible] الجهة طرف الامتداد [illegible]
[illegible] الاشارة [illegible] الامتداد [illegible] طرف الامتداد [illegible]
[illegible] نقطة [illegible] خطا او [illegible] سطحا [illegible]

[illegible] بالحركة [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] وكان الطبيعة [illegible] الحركة [illegible] الشدة
والضعف [illegible] الحركات المختلفة بالشدة والضعف [illegible]
[illegible] العدم [illegible] واختلاف [illegible] الطبيعة
في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني [illegible] والتخلخل او الوضع [illegible]
وانتقاصها وغير ذلك وذلك الامر هو المبين [illegible] الكلام [illegible] الحركة [illegible]
ولئن سلمنا ذلك [illegible] الامر [illegible] معاوق [illegible] المتحرك [illegible]
[illegible] العوام [illegible] الجاذبة [illegible]
[illegible] الحديد [illegible]
في الحركة [illegible] ولو سلم [illegible] ان [illegible] الطبيعة [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] وانما كان [illegible]
[illegible] الطبيعة [illegible] الحركة [illegible]
كالطير اذا سقط [illegible] وهو الطير [illegible] الاستدلال على الحركة الطبيعية [illegible] الخلاء
[illegible] الحركة لا بد فيها من معاوق [illegible] الاسراع والابطاء [illegible]
فيها المعاوق [illegible] الخارجي [illegible] معاوق [illegible] الخلاء [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الحركة الطبيعية
فيها المعاوق [illegible] الخارجي [illegible] احد المعاوقين [illegible] الحركة
من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية [illegible] امتناع عدم المعاوق الخارجي [illegible]
[illegible] الخلاء [illegible] المعاوق الداخل [illegible] الحركة من الاسراع والابطاء [illegible]
[illegible] الجسم المتحرك [illegible]
[illegible] الاستدلال بالحركة القسرية مع وجود المعاوق الداخل [illegible] الطبيعي [illegible]

المعاد

بل نسبة الى فوق الجهة [illegible] بها وطرفاه بحسب الحركة والآلات ليس بحقيقة في نفس فالجهات على ما ذكر [illegible]
الحقيقي او المخلوط او السطوح وهي قابلة للجسم فتحركه [illegible] بخصوص حركة الجسم الى الجهة ليوصل
اليها والنزول منها كما ذكر [illegible] وانهم يزعمون [illegible] جهة العلو والسفل [illegible] اقول
لخصوص حركة الجسم الى الجهات [illegible] قابلية لحركة الحركة وذلك حركته الى جهات بعض الجسم [illegible]
الجسم الآخر الى جهات تقوم به [illegible] والتبدل في جهتي الفوق والسفل انهم يزعمون [illegible] بحركة الفلك
المحدد لها [illegible] وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من [illegible]
فتبدله لانه [illegible] والمحدد لها فان اليمين هو ما فيه اقوى [illegible] الاستداد [illegible]
اقوى [illegible] اليمين [illegible] وهي من حيث [illegible] وضع المفروضة بكونه [illegible]
وبالجملة [illegible] الاستدلال على [illegible] الجهات [illegible] اذا وضع [illegible] لحركة [illegible]
والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد [illegible] المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له [illegible]
[illegible] الفرق بين المكان والجهة [illegible] مقصد لحركة بحصول فيها وان [illegible]
وصولا اليها او قربا منها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداها [illegible]
وهو بحسب الفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف [illegible] لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق
وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا توجه الى المغرب [illegible] وصار [illegible] خلفه وبالعكس [illegible]
والتحت فلا يتبدلان الا ان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي رأسه فوق وما يلي رجليه تحت [illegible]
ورجله فوق فوجب [illegible] بالطبع لا يتغيران [illegible] والجهات [illegible] الجهة
طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية [illegible] طرف منها جهة [illegible]
[illegible]
البدن [illegible] وظهر وبطن ويسار وقدام [illegible] الذي هو اقوى [illegible]
وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع [illegible] قدام [illegible] خلف [illegible]

بالطبع [illegible] فوق [illegible] ولم يكن عندهم سوى ما ذكر [illegible] الجهات الى [illegible]
في سائر الحيوانات [illegible] سائر الاجسام [illegible]
[illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] طول [illegible] هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد [illegible]
عرض [illegible] اليمين والشمال وطرفا الامتداد [illegible] القدام والخلف
[illegible] الابعاد [illegible] في الحقيقة [illegible]
[illegible] ان [illegible] الامتدادات [illegible]
الجهات [illegible] جسم [illegible]
[illegible] العنصرية [illegible] الاجسام [illegible] فلكية وهي الافلاك [illegible]
وعنصرية وهي العناصر [illegible] المواليد الثلث [illegible] المعادن والنبات والحيوان [illegible] الفلكية
[illegible] الافلاك [illegible] واحد منها غير مكوكب [illegible]
[illegible] الاطلس [illegible] محيط بالجميع [illegible] الافلاك [illegible] الاعظم
[illegible] الثوابت ثم افلاك الكواكب السبعة السيارة على الترتيب المشهور [illegible] الافلاك [illegible]
[illegible] الكواكب [illegible]
[illegible] الثوابت [illegible]
[illegible] الكواكب السيارة السبعة [illegible]
[illegible] الافلاك [illegible]
[illegible] الثوابت [illegible] الافلاك [illegible]
[illegible]
[illegible] الثوابت [illegible] البروج [illegible]

قطب شيرازي

على افلاك او جزئية يحصل اليها الافلاك الكلية

مدخلية هذه المذكورات في اثبات وجود الافلاك الجزئية باعتبار وقوعها انه الاوجات المعينة المضبوطة لا باعتبار وجودها فقط م ن مر

تحت السبعة بحركة لها اولا او اخرى بسابعة بحركة لها حركة الاخرى لكن يشترط ان يوجد على الاوج متحركة بان يكون السبعة بحركة البطيئة لبعض الثوابت بحيث حركة برج بالبرج كما هو الواقع في تحريك على ما يبين تمثيل الافلاك الكلية على ما دل عليه الرصد والحساب امر احوال الكواكب من سرعة والبطؤ والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية وغيرها من اوضاعها بالنسبة الى ما لا يتناهى الا انه لم وغير ذلك مما فلا يكون النظم مخصوصا على ما ذكر من ان يتم

وما نقل من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول الفلسفة ما يوجد في كلام صاحب المواقف من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها بسيطة في حركتها والمتعين ولا يمكن لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف في حركة ابدا بحركة على نسق واحد في الجهة التي يتحرك اليها عن ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي يتجهها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت في موضع مكرر ولهذا قوله اذ لو لم يثبت ما ذكر من الاصول المذكورة القول بالقادر المختار يجب ان يكون اسنادها الى حركة الافلاك على النظم المشاهد او يقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان في الماء او نطق الشرع ونحو ذلك من غير حاجة الى اثبات الافلاك الكثيرة على ما ذكروا ابطل بعض الاصول التي ذكروا انه لا يلزم من ابطالها ما ذكر ولا يصح الا اذا علم الاسباب والمعلوم والامر ان

بين اللازم والملزوم

ولا برهان على التسبيع لكن من الاختلاف فان المشاهد لا يكون على ما ذكروا فيه عدم الاطلاع على علة اثر في الفن ودلالته فان الكلمات مقدمات حدسية بحكم العقل الاختلافات المذكورة على النظم المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها الشبهات فلا اشتباه في التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود وجه التيقن ان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بحيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بحيلولة القمر بين البصر والشمس والقائل مع القول بثبوت القادر المختار وانتفاء الاصول الفلسفية لكن لا يمكن القول على ما ذكرنا غاية الامر انه يجوز الاحتمالات الاخر مثل ان يعتقد بقدرة القادر المختار ان السواد الغالب على القمر يكسب النورية وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف

وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يحكم السعة وتوزع وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية والاخر فقد جاز الاختلاف في حركات الفلكيات وساير احوالها لكن الحد الضعيف من البشر بحيث والاخر مخلص وتحرك البدر من مركز ميله كثير بصير وجهها المظلم الى جهة النار في حالتي الخسوف والكسوف الا بالتمام وذلك اذا كان تاما ولا يبعض ماضيه اذا كان غير تام وعلى هذا القياس من التشكلات البدرية والهلالية لكن لا يجزم بتمام الاحتمالات المذكورة المحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بحيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربة بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان الجبل لم ينقلب ذهبا مع احتمال تغيير الكائنات فهذا غير مختص في العلوم الاخرى والهندسية كما لو القادر المختار يجزم بجميعها كذلك يحب اساسه على ان يقدر الممكن المبدا او يوجد حكم لم يتحقق هو وضع غريب من الاوضاع الفلكية فتقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب الفلاسفة بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور في شبهة القادح في الضروريات وان من لم يصل المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به العادة الحقة فلعله قصد المصنف بحكمهم بها انما هو بطريق العلامة ومن ذلك ما اوجبه من بعض اثباته بغير اثبات ما عليها فان المذكورات فيه بعضها مقدمات النهاية وبعضها مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضها مقدمات تحكم به العقل بحكم الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان الحركات الكائنة من محدب المثل على نقطة مشتركة وكذا امتغيرة بمقعره ولا يستدلون على ان الا ان يكون في الفلكيات ما تفضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة والعطارد لان الترتيب والنظم يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا اعظم من الكواكب والشمس فانها في النظم والترتيب بمنزلة شمسية القلادة بين ما بعدها الابعاد الاربعة فالنظر ضد بين والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما يبعد عنها الادنى الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعض مقدمات يذكرونها على سبيل الحدس الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطؤ انما هو على اصل الخارج وان بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه يتوقف على تلك الاصول الفلسفية فلا شك انه لا يحكم ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرناه اذا كان دعواهم ان الحكم

[illegible]

تحت الحيز لكن البسائط مجتمعة متلاقية بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية

اقول لو سلم انها خرجت حال الاجتماع عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية

[illegible] السفل والبعد عن مركز العالم [illegible] الحركة المستديرة [illegible]

المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهات قبلها [illegible] المراد بالحركة المستقيمة [illegible] المتحرك [illegible]

[illegible] الحركة المستقيمة [illegible] الى الاستدارة [illegible]

[illegible] اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه [illegible] متحرك على الاستدارة

وان حركته الجوالة [illegible] اقول الفلك [illegible] الفوق

والسفل [illegible] سائر الجهات [illegible] الطبيعي على دائرة مركزها

مركز العالم فهو لم يتحرك الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحدد [illegible] الحركة المستقيمة

[illegible] فلو سلم [illegible] الجهات [illegible] الفلك [illegible]

الطبيعية [illegible] احدى جهتي الفوق والسفل [illegible] لا تحدد الجهة [illegible]

[illegible] ان تحدد الجهة [illegible] الجهة [illegible] الفلك

[illegible] الفلك المحدد

[illegible] الفلك [illegible] سائر الافلاك [illegible] الكيفيات الفعلية [illegible]

والكيفيات [illegible] الرطوبة واليبوسة [illegible] الكيفيات الاربع [illegible]

والانفعال [illegible] الحرارة والبرودة [illegible] الانفعال [illegible] الرطوبة

واليبوسة [illegible] الاولين [illegible] الاخريين [illegible] الفلك [illegible]

[illegible] الكيفيتين [illegible] الحركة المستقيمة

وانه [illegible] الفلك [illegible] الافلاك

والجهة [illegible] المستقيم [illegible]

[illegible] المستقيم [illegible]

[illegible]

[illegible] بعضها ببعض [illegible]

[illegible] في الكل الافلاك [illegible] الفلك [illegible]

وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول [illegible] الافلاك الجزئية

[illegible] المراكز [illegible] الافلاك الجزئية [illegible]

المركز [illegible] عدد الافلاك على ما هو المشهور [illegible] وعشرين [illegible] المتحيرة

مع القمر [illegible] الخارج المركز [illegible]

فلك خارج المركز فالافلاك الخارجة المراكز [illegible] المركز [illegible]

الافلاك الجزئية [illegible] مع الافلاك الكلية التسعة [illegible] وعشرين على ما ذكر

لو لم يجعل الكرة المحيطة [illegible] فلك [illegible] واحد [illegible]

كانت [illegible] الكرة [illegible] عدد الافلاك وكان عدد الافلاك

على ما ذكره [illegible] وعشرين [illegible] الفلك الاول [illegible] افلاك القمر

هو الفلك [illegible] الفلك [illegible]

وسمي الفلك الاعلى [illegible] الافلاك [illegible]

[illegible] عدد الافلاك الكلية عشرة [illegible] الافلاك الجزئية [illegible]

ما ذكره [illegible] على كوكب [illegible] وعشرين [illegible] وعشرين او [illegible]

كوكب ثوابت رصد [illegible] الثوابت [illegible]

والكل اي الافلاك [illegible] بسائط [illegible] الطبيع قابلة [illegible]

الطبيعية [illegible] الا بالحركة المستقيمة [illegible] الفلك [illegible]

[illegible] الفلك [illegible] الطبيعية [illegible] البسائط [illegible]

[illegible]

رابع عشرة وتسع وكلما زاد على العقد [illegible] الى ان سلغ العقد الثاني [illegible] المسموع [illegible] بكسر النون وكسر الياء [illegible]

بجسم واحد بخصوصيات تعينها مع انه جسم كرى لكان له حركة في الكره وكونه في الحلقه نهايتها حركة على الاستدارة

والاستدارة على ولم حركه كه الاستدار بصارفه عن جهة الجهه بين بحر مقتضيه ليتوجه اليها

على الوجهين ان تسلم ان الحرارة والبرودة توجبان الخفة والثقل صاعداً او هابطاً فيمتنع ذلك في الخفة

جرم الافلاك فخار ان يكون فيها حرارة او برودة بالحقيقة فان قبل الحرارة اعم من الخفة كما ان البرودة اعم من الثقل

الخفة فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما فكما قد يتخلف الاثر عن العلة العالية لعدم القابل

كالحركه فانها توجب السيلان في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير سائلة لانها ذهبت عنها

فمن الجائز ان يجد الحرارة والبرودة في الفلك لا يوجبان الخفه والثقل لان الفلك لا يقبلهما ولكنه متعين

قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة

الفلك الذي هو بسيط الفلك والفلك الذي هو مادة غير خارج عن اساك لكونها بسيطة والتالي باطل

لكان الاقرب من الفلك احر اذ كثر الجبال الشامخة لم يظهر من الشمس اثر السخونة فجعلنا هذا

لا تقتضى من السموات التي في غاية الحرارة مع انها تحت السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها

كنقطة في بحر والجواب ان الحرارة السخونه مختلفة بالنوع فربما لا يقبل الفلك الا مرتبة ضعيفة من الحرارة

فلا يوثر هذا في عالمنا ولئن سلمنا فجاز انها فلنا ان السخونة ما قد انطفى بسبب ان الطبيعة

ما نعه له وليس الشمس بحر يتصف بغيرها بالسخونة اذ انعكس من سطوح الاجسام الكثيفة

اذا انعكس اشعتها من شيء صقيل جدا احرق الاشياء المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة

الحادث بالاكثر اشتد بعض تسخينها والبضه كرة النار تحيط بها ومحيطة لسائر العناصر فيصح

هذا الدليل لم لا يكون كرة النار حارة وقد تكاثر على الطبقة الزمهريرية بعيدا وتجاورها

مقاومتها لو افلاك السخونة اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما صح في مباحث الاجرام الابعاد جواب سوال

من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية سهولة قبول الشكل

وتركه واليبوسة كيفية تقتضى عسرهما والصعوبة لكن القبول والترك سواء كان بعسر او يسر لا يكون

الا في الاجزاء الفلكية فوجود الرطوبة واليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة وقد عرفت امتناعها

على الاول كذلك والجواب انكم قد عرفتم الممنوع ايضا ولوازمها اى خالية عن لوازم تركيب كالخفة والثقل

والتخلخل والتكاثف والالزم ضولها لمحرك المستقيمة والجواب منع بطلان التالي لكن سنعرفها انها

تحت الاعصار رماوبا امر الكواكب وهذا انما يتم عند القدر الاكثر وان العناصر البسيطة

كرة النار والهواء مختلطة كره النار لا مع النار ولذا قوله والماء والارض اشارة الى

العناصر الاربعة وان كانت تقتضى طبايعها الكرويه لكن عن النار فقد خرج عن مقتضى طبايعها

الا الارض والماء فذلك فيهما ظاهر وان الهواء فلان الادخنة الم قطعة البلكه عن الكرويه في الج

فيها لانها قوية فيا قصل اليها بالتحجر واستفيد عددها من انفعالات الكيفيات العقد

وجدوا العناصر لا يخرج عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولم يجدوا ما يشتمل على واحد منها فقط

ولم يمكن اجتماع الاربعة وثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين

اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار

وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض

وكلامهم في هذا المقام مبنى على الظاهر الذي هو استقراء الحال الا انهم لم يثبتوا بالوجدان والتجربة

والتفتيش عنها بالاستقراء لا على بينات العقلية وضبط الاحتمالات العقلية ان ذلك مع

السبيل اليه وهناك الامام من جاول حصر البسايط العنصرية في هذا جعلهم صدوا الاول

بعلم الكبير لما يخلو الطرق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات منتهيا الى الاربعة وتحليلها

منتهيا اليها ولم يجدوا هذه الاربعة متكونة عن تركيب اجسام اخر ولا تنحل اليها فلا جرم زعموا

ان الاسطقسات ليست الا الاربعة انتهى كلامه فلا يصح ما ادعى الحكم فيها على ما حصروا حال العناصر من

الكيفيات الاربعة ان شئت على واحد منها فقط وما قال ان الحكم لما كان لا ان الاذهان الكيفيات لا تكون

بانضمام حدود العناصر ما يخرجها الى الشق الا يكون الهواء حارا رطب لان الحار الرطب في الغاية

الدم ما هو الشديد وغيره والا يكون الشديد المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدل منها جدا

لها فان انتم لكن حصر الحقيقة الطبيعية سادات العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول فرماتي

لكن الترجيح بلا مرجح محال فيلزم ان لا تتكون البعض الجديد من عنصر آخر بعينه اذا استوت الجميع
عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا يرد نقض العنصر على الحال لجنس بكم في الطبيعة فعموم واحد
في مادة مختلفة بحسب ما بينهم فقد صرح بان البسيطة بحكم في الطبيعة في مادة بحسب مختلف
لانا نقول لم يصرح بذلك بل الفصل المشابه ليس معناه لم يختلف من الفصل الاول معنى ان يكون
من نوع واحد وكل منها يتقلب في الملاصق وفي الغير بوسط او وسائط اي كل واحد من الكل
الاربعة فينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا
وبالعكس وهي ستة صور لا يزيد عليها الانقلاب في الملاصق المجاور وقد ينقلب في غير المجاور اما بوسط
واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا بواسطة الماء وبالعكس وهي اربع صور لا يزيد
عليها الانقلاب في غير الملاصق بوسط واحد وان بوسائط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهي صورتان
اخريان فالجميع اثنا عشر صورة ثم شرع في بيان الاربعة في التنبيه الثاني والذي يدل على هذا الانقلاب
التجربة والعيان فانا نشاهد انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة المشتعلة في الشعل لو بقيت
ولا حرقت ما يقابلها من الجوانب فاذا انطفأت صارت هواء وانقلاب الهواء نارا ما عند الحاح النفخ
في الكير وسد الافاق التي يدخل منها الهواء الجديد ووقوف حار الحصين لكن الهواء تحت
قوته يتعين عنها النار من الاجزاء الكائنة السموم ويصير في غاية السخونة ينضج بدن الحيوان بلا نار
فهذه كلها يحكم بها العقل بالمشاهدات ... يحدث هناك نار يلتهب بها الحديد واما انقلاب
الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد ترى قطرات الماء كلما تحسبها حدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات
لا يخلو اقسام ثلثة لانها اما من داخل الطاس فهو محال لان الرشح لم يصر كذلك لان الماء لم
ولانه لو كان بالرشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في المسام الضيقة
وان تركب من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليه فذلك هو المطلوب
وان تركب هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس فينزل الى الطاس كما ذهب اليه
ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالطاس اجزاء لطيفة مائية لكنها صغرت وجد ان انه
البغدادي

الحاح مبالغه كردن
الكير دم آهنگر
المكبوب سرنگون کردن
التنخيخ دور كردن

الهواء ان ما لم يتحرك من خوف الهواء والنزول على الاناء فلم يبق الاناء الذي يليه بان السخونة
من الاجزاء المائية الصغيرة تنقلب ونقصت فتنزل وتجتمع على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطيف
بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية كما في القيظ فان حصول الهواء بجزيئاتها وصعدها
وعلى تقدير بقائها فان تلك الاجزاء لا يلزم احد امور ثلثة نفادها او تناقصها او تراخي
ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء ان كانت قريبة من الاناء او متصلة
فلا بد ان يكون على قرب مسافة ما لم ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها في مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا
فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التنحية مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء على الاول
او على الفصل فيلزم تناقصها وان كانت على البعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة
علاوة لكن لا يمكن ان يحرك تلك الاجزاء الا بعد ... بحيث ان الارض ... وان فتحي الاناء
دايما فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يحرك كما ... لا يمكن ان الاقرب
في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع يتحرك الذي على بعد
ذراع منه بحيث يمكن ان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا ينفد ولا ينقص ولا يتراخى ازمنة النزول
وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه لو كان نزولها الى الاناء مقتضيه لانقلاب الهواء المحيط به لزم
الهواء المحيط بذلك الماء الذي ... وكذلك الهواء المحيط بذلك الهواء
الماء بالاتصال والمشاهدة يكذبه والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء
ماء لوجب ان يترك الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهواء
متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراشح على سطح الاناء قطرات
منفصلة بحيث جسور متفرقة واجيب عن الاول بان جرم الاناء يصل به تغير بكيفية الكيفيات الغريبة
وعند ذلك لشدتها تكيفه ويحفظها الطبيعة لذلك لم يوجد الاولى الصلابة المستند على الماء
فالاناء المذكور لشدة برده يفسد الهواء المحيط به والماء لضعف برده وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة
يحيله الهواء المحيط بحر برودته ... فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء ما وان لم اذ لم

يقال نفد الشيء اي فني
شيئا فشيئا

عنه واتصل الهواء بالسطح لكنه عاد في انفساده وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة جزء من سطح الماء الهواء احالة
الماء الكل جزء منها بل اصابته لجملة الكل من بعض المجاورين شرطا لا يوجد في الكل [illegible] ولا يلزم تعميمه والفه [illegible] في
قلل الجبال فيعرض الضرر الهواء فيجمد سحابا لم يسبق البهاء موضع الجزو [illegible] بخار يتصعد ثم يبرد لكن
السحاب يطيلم يصير ثم يعقد الثلج قد حكى ابن سينا انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد
المسالك الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبرد الماء الهواء ليس باعظم من تبرده [illegible]
الجمد في المواضع التي ضحى الشمس عنها ستة اشهر وذلك بعض انقلاب [illegible]
ماء والفه لو كان انقلاب الهواء ماء البرد فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم [illegible]
من يوم المطر [illegible] الثلج والمطر [illegible] العصر والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون [illegible]
شرطا او وجه مانع لم نعلمه [illegible] بالتفصيل على ما مر انفا في جواب التقعر [illegible] وان انقلاب [illegible]
فقد نحس [illegible] بحيث تتلطف بالكلية كما نشاهد غليان القدر وان انقلاب [illegible]
المياه الجارية التي تبرز بحيث تصير حجارة صلبة صلدة وان انقلاب الارض ماء [illegible]
الصلبة المجربة [illegible] ذلك اصحاب الحيل وما يمكن امكان الانقلاب [illegible]
فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها [illegible] بالبرد حرارتها محسوسة [illegible]
الفرقة [illegible] الاولى والمشابهة [illegible] ان النار التي عند الفلك [illegible]
عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او بحرارة المحسوسة في هذا النار [illegible]
امر الجزء النار الذي هو بعيد [illegible] الاضعف [illegible]
الجليم [illegible] عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب [illegible] في الرطب [illegible]
ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء [illegible] ان الرطب اذا كان [illegible]
بتعسر عسر استحالته [illegible] يلزم ان لا يكون [illegible]
اسرع استحالة [illegible] الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك [illegible] انها رطبة وانها سهلة
القبول [illegible] عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء في الدلين [illegible]

الى غير ذلك [illegible] التي عند الفلك كذلك لان [illegible] الفرق بين المباشرين [illegible] في النار التي [illegible]
اي المخالطة الهواء الذي هو حار رطب [illegible] الرطوبة المحسوسة فيها الا بسبب المخالطة مع الهواء
الذي هو رطب حيث عد الا واحد وجاعل الاتصاف [illegible] الثانية انا نقول [illegible]
اذا اختلطت كيفيتين الكيفيتين [illegible] وحصل من مركب كيفية بينهما في الشدة والضعف فلو كان الحرارة
في النار [illegible] مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء [illegible]
ذلك وان الرطوبة الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء [illegible]
مجرد الكرة [illegible] المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات على يبوسة النار [illegible]
سخونتها [illegible] الاجسام صلبة [illegible] السحاب الصاعق واعترض عليه بانه [illegible]
الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب وهذا اظهر فوائد
بحكاه من ان الصواعق تشبه الحديد نارة والنحاس نارة والحجر نارة فدل على ان مادتها الابخرة
والادخنة [illegible] هذه الاجسام معادنها شفافة [illegible] لا يمنع الشعاع [illegible]
نص على ذلك الشيخ في الشفاء فضيره بالالوان ولا ضوء [illegible] ان الزجاج الملون شفاف
من نفوذ الشعاع فيه والشعاع [illegible] جسم كثيف [illegible] والاول هو شعاع النير
والثاني هو شعاع البصر يعني ان النار الصرفة التي [illegible] لم تستقر [illegible] شفافة لانها
[illegible] الكواكب وان النار المضيئة التي [illegible] نص الشيخ في الشفاء على انها
لا تحجب [illegible] الابصار وما ذلك الا لانها تنفذ الشعاع البصري فيها ولانها [illegible]
كما في اظلال المصباح [illegible] مصباح اخر وما ذلك الا لنفوذ الشعاع المصباحي وقد عرفت
[illegible] نفوذ الشعاع فيه [illegible] شفاف فان [illegible] اصول الشعر [illegible]
وكذلك [illegible] لانها لا تمنع النظر ولا تحجب [illegible]
[illegible] الشيخ في الاشارات اصول الشعر حيث النار [illegible] شفافة [illegible]
[illegible] مصباح اخر [illegible] لانه [illegible] فانه فقد ظهر [illegible]

الشمال بكسر الشين مقابل اليمين وبفتح الشين المقابل للجنوب ٥

اوایل

ونحن بالتجربة وتُشهد في اوّل الميزان ذات ذنب تقرب الاكليل الشمالي كان تطلع وتغيب معه لا اف رقة ثم بعد مدة ظهر لنا لها حركة خاصة تطلب فيها بين المشرق والمغرب والشمال وكان يتضوء جرمها وتضعف ضوؤها بالتدريج حتى انمحى بعد نهاية اشهر تقريباً وقد ابتدأ [illegible] في الجهة المذكورة [illegible] وقياسنا هذا [illegible] لكرة الاثير تتحرك بحركة اليومية [illegible] لو كان كذلك لكان حركة [illegible] المعدل [illegible] كذلك [illegible] من المعدل اقرب الى الجنوب منه [illegible] وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب والاسنة لان [illegible]

[illegible]

النيازك ما يطول من الرجم ويمكث ساعة والشهب ما يطول ويذهب ويقال له بالفارسية ستاره كسيت ٥

و [illegible] لانه لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي بذلك اذ لم [illegible] الارض في [illegible] من الا[illegible] وفرض الخلو البعيد [illegible] الاثر [illegible] الماء اشد وذلك [illegible] والتصعد [illegible] الحرارة [illegible] المذاب مع ان [illegible] حرارة النحاس اشد واقوى [illegible] ولزم [illegible] النحاس المذاب [illegible] في وسط العالم [illegible] مركز العالم [illegible] في مقطع [illegible] الوسط [illegible]

[illegible]

المسام [illegible]

لاختلافهما في السند والحركة السريعة اليومية لهما وزعموا انها المتحركة بهذه الحركة وسببها
حافظة وغاية كمال النفسية في انها متحركة والقطب ساكن ولم يكن يحس بحركة القطب الى جانب المضاد من
الذي يحرك السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة مما له مبدأ
ميل مستقيم وعن الثاني ان الملازمة للنسبة الهواء امر شايع ممنوع جميع ما فيه حجرا كان او غيره كان
او حجرا وعن الثالث لا نلزم من المضاد تضادا فقول الحكم بتنصيف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف
اصلا اذ لو كان يحجب شعاع الشمس في الارض فترى بجانب في راس غير القمر والعدم ونسبة طيبات
القمر وتغير التقارب الاول له ولا اضواء ... عند الاصطلاح كما يعلم من نظر كتابهم وشأنهم
يظهر انتسج في كتب الحكمة سبحانك اللهم ولا العوق قال صاحب الصحيح يتفق عليه ... [illegible]
وشغفوا ... عن الكثير ... ماء خالصة ... وينفصل ... [illegible]
... وصف لما بين طبقات الاولى الارض التي ... ولدتها الجبال
والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات والثانية الطبقة الثالثة الارض الصرف المحيطة بالمركز
ولا المركبات بهذه الاربعة اسطقسات ... من الاربعة حيث انها يتركب منها المركبات ... اسطقسات
ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث انها تحصل بنضد ما عالم الكون والفساد
تسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول الكون والفساد والذي يدل على كون
الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها ما يناسب اجسادا ارضية ومائية
وهوائية ونارية وان النارية فلابد منها للطبخ والنضج وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل
عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ... لان استعداد الجزء المخلوط ...
... استعداد لقبول غيرها لان استعداد لقبول صورة المختلطة ...
... بكيفية المخلوط بسبب المجاورة والنفخ النار اذا اختلطت ... [illegible]
والمائية فانها ... تنطفي فلا يبقى نارا والجواب عن الاول ان المعدني ... كاسخان الشمس وغيرها
اذ ... سائر الاجسام ... الاستعداد لقبول النار ... [illegible]

بحث المزاج

عندنا وعن الثاني انه حافظا انوعه يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند فقد بعضها وبعض
حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المفضي الى استحالتها في كيفياتها المتضادة ...
الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقة بالحركة فيكون مسبوقة بالزمان فيكون حادثة وما ذكره ظاهر
لتعذر حدوث المركبات بتخصيصها والا انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص ... [illegible]
في الحكماء الانواع المتوالدة يجب ان يكون قديمة والمتولدة ... [illegible]
بعضها في بعض لا يخرج التقسيم العقلي عن احتمالات ... في كل عنصر مادة وصورة وكيفية ولكن منها
لا فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير
لا القبول ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال
فلم يبق من الاحتمالات الاربعة الا ... ان يكون المنفعل فيها المادة او الكيفية والفاعل الصورة او الكيفية
لكن الصورة ليست فاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسر من حرارته والبرودة وحصل هناك
كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورتان ... الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل
الكيفية لان الفعل والانفعال المتضادين اعني الكاسر والمنكسر ان كانا معا او على التعاقب فان حصلا
معا والعلة الفاعلية حصولها مع المعلول لزم ان يكون الكيفية الكاسرة موجودة ... [illegible]
عند حصول الانكسار وهو ... وان كان الانكسار احدهما متقدما على انكسار الاخر لزم كون
المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فتعين ان الكيفية في المادة تنكسر ... وتحصل
كيفية متشابهة في الكل متوسطة بين ... الكيفية المتشابهة في الكل ... الحاصل في
... [illegible]
... الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا ...
والارض ... الكيفية المتضادة ... [illegible]
بالقياس الى البارد ومستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة ... [illegible]
... الماء الحار اذا امتزج بالبارد ... [illegible]

الكيفية

صورة مستحيلة فهذا ممنوع فإن صورة الماء مثلاً كما تقتضي بطبيعتها البرودة تقتضي بشرط خارجي السخونة والبرودة والسخونة متقابلتان اعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية فإن صورة الماء يقتضي في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية وان ثانياً فلان انفعال الماء ليس الا استحالتها في كيفياتها واذا كانت المادة مستعدة لكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة لكن الاشكال الوارد على انفعال الكيفية غير الكيفية بالقياس اليه وقد يورد هذا الاشكال في صورة اخرى وهي ان الانفعال في مادة احدهما من كيفية الاخرى ليس الا بكيفيتها الفاعلة وهي ذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي فيه المنفعل فنقول هي تكون كيفية في مادة الكيفية الاخرى لا يحصل هي الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثراً حال كونه معدوماً وان قبل هي الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى وان لم تعد هي الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة اخرى فذهب بعضهم الى التحقيق بهذا الاشكال فيلزم ان تكون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المنفعل والحق سخافة هذا الجواب لان الصورة انما تفعل بكيفيتها فهي ان تغير مالم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كسر الصورة فعلها لزم الدور والقول بانكسار الكيفية ومغلوبيتها لا يظهر من تغيير العبارة عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية في مادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من حيثين وذهب آخرون الى الحق الى ان الاظهر ان الانفعال بين العناصر المجتمعة اجتماعها حاصراً فيه كيفياتها تصغر ثم تتساوى معه تمام الزوال تلك الكيفيات الصرفة وحدوث كيفية اخرى متوسطة بينها فائضة من المبدأ على تلك العناصر او نقول ان الكاسر هو الصورة والمنفعل هو المادة وكيفيتها والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامها عند حصول المعلول المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة لحصول عند تأثير الصورة في تلك المادة فيندفع الالزام بجواز الكاسر منكسراً والمنكسر كاسراً وكون المعدوم مؤثراً الاولى وان ارادوا الكاسر المتوسطة التي حلت كيفيتها الصرفة بلا علم والفعل الكاسر منقسم وهي الاستعداد فكيف يكون كيفية كيفية المتوسط

خلوت لا

متشابهة في الكم والثاني بان اعداد تلك الكيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا بحالتها في الكيفيات لها كيفية قريبة من الكيفية المعدة فينتقل الكلام الى الاعداد فيجري تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين الى ان الكاسر هو نفس الكيفية والمنكسر سورة الكيفية فان الحرارة مثلاً تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على انكسار سورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد تكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بعد ذلك لسورة البرودة فيجعل البرودة كما ان التعقيب البرد اذا مزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة الحرارة فانها فانها كان كذلك فلا مانع من اسناد التعاكس الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكرتم من التعاكس يكون واحد منها الزم هي كاسر او لا وهو ان تكون الكاسر الاسائر متعا فلا يخفى عليك ان تعاكس الكيفيات لا يكون الا بان سورة الحرارة انما كان بحضور البرودة وبالعكس كان الكل بالقياس اليه الاكسار وبعده ضرورة لزوم هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج وان ادعوا القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يقال سورة البرودة كاسرة الا ان قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة ضدها على انا نقول من الاستشهاد او قول الاكثر على المذهب المختار ومعنى انكسار سورة الكيفية ان معناه ليس تخفيف تلك الكيفية الشديدة ذلك ان يعدم عن الكيفية القوية ويحدث فيه الكيفية الضعيفة الى المحال الالزام وكذلك فان الانكسار كما لا يلزم ان يكون الكيفيات على الكاسر منه موجودة حين وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر بعده ومنه النظر وحكم الحال كما في معنى الانكسار ولو كان الحد الانكسار يتقدم على الآخر لزم ان يعود الكيفية المعدومة بالانكسار بعد انعدامها وبهذا يبطل كل قيد وجوه بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلاً ان كان بحد ما على سورة حرارة النار لزم ان يعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى ضعيفة ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة والانسب ما تقدم لعودها والانحلال لأن تكون الصورة النوعية فيها

منفصلة لذلك والّا لما انفصل منه مع وجه الاجزاء الكبيرة منه عشرة منها عن منفصلة الا بالاصول
ثم مزم الدوران البرودة الرابعة لا تجوا الابعد زوال الحرارة المانعة ولا بزوال الحرارة العدي البرودة
الرابعة فان قيل ما ذكرتم انه يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الرابعة الى الا كاسر
الكاسر انما هو البرودة الضعيفة فلم قلتم انه مستحيل لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة وتكسر البرودة
الضعيفة مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخر وهو جمع من قرب من زمان الشيخ قال في
الشفا ان قوما قد خرجوا في قريب من زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا البسائط اذا امتزجت وانفعل
بعضها عن بعض تادى ذلك الى ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورة الخاصة ويلبس صورة واحدة
فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها
صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا يخلو اما ان يقبل بفساد الصور
لان المزاج انما يحصل عند انكسار كيفيات المزاجيات بعضها ببعض وهو غير جائز فيلزم هذا القول الوجود
في جميع الامتزاجات بين المتحالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور المزاجيات وكثر
هناك استحالة في الكيفيات وتوسط بينها مع بقاء صور المزاجات كما ذكرنا اذ لم يجتمع بعد
بطلانه واحتج لزم القول بالمزاج بين ع القول لا استحالة فان الكيفيات المسماة بالمزاج انما يحصل
الاركان في هو الذي بين ع القول مزاج المكون فان الاجزاء النارية التي لطفة للمركب لا يهبط عن الاثير
هناك وكان لم المتقدمين من يتكرر بها معاكا فكما حقق وسر والصحابة الاكثر بالخلط فيه لم كانوا
يكرر التغير في الكيفية وفي الصور ويرجع ان لاركان الاربعة لا يوجد منها جزء من مختلط
من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والجسم والعنب وغيرها
كسر الغالب الظاهر منها ويرجع الى الحسن بملاقاة الخبر لان يبرز منها ما كان كامنا فيها ويظهر
للحس بعد ما كان مغلوبا كامنا غائبا عنه لان انه يحدث بينه من ع انه يبرز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا
وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وباتا به قوم من علماء الطبيعين كانسين البرو زاعمين من سبب الشمعة
من عبره فيه كان مثلا فانه يسخن بفعل حرارة نارية فيتم التا والمجاورة لها والمنهاك متقاربات

...بسبب كان في الامتثال بتنجيل حال الكل الحار نار في الطف فيه اذا ان الكل الزمر زن حرك من الاثر
والظاهر انها ولدت عن جسم خارجية وانما دعاهم به ذلك الحكم به شبيح كان حجر لان الارض قد
صيرورتها شيئا اخر والشيخ لما فرغ من تقرير المزاج اشتغل بما تشبه بفساد هذين المذهبين فان
العقول انما لا يمكن بالقول بها واحتج على فساد المذهب الاول بان النار الكبيرة التي تحصل
من حشبة العفاص في قط من جمرها وباطنها لا يمكن ان يكون موجودا بالفعل في باطنها كامنا من
غير ما ان قد لا يس لو لم يكن في العفاص الا ان في الباقية بعد التجمر لا نسلم التصديق بوجوده بالفعل فيه
وجه الا يبرز الارض والشيخ ولا يدرك لحس بحس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع
تلك النارية التي انفصلت عنها لما الاشتعال مع هذه الباقية ولذلك النارية الكائنة
في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لم يمكن ان يبصر الكلام كان يبعد البروز
بصيرا اذا هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس لما في باطنه واعترض الامام عليه بان
الاجسام كالغرب انما يكون كثيرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهر للحس عند تحقق
فلم لا يجوز ان يكون ان يرها شك في انها في ليس في ما اجزاء نارية لكنها يتسخن بدل الحس عند انفعاله فيها على
قلنا كان قوله انها يتسخن بالحس بالاجسام والكيفية وبها الخلاف ما قاله الاطباء واجاب على المصنف بان الاجسام
النارية التي في الغرب انما لا يظهر لحس لكنها تكثر الكيفية للمزاج فان لو انشق بالعضو امر منه وال ازاله
بان يعلل الثاني انا نجد اسرفت بان لا ول الى ان السخونة تحدث عند الحك من المعدني
عند الفعل النقيض الباقية من غير حصول الحركة عن فيه ما في المسخن كالحكوك والنور المبارك
القلب الذي لا يحترقه يتبين بان يبيّن في الحكوكة منهم من تحرقه من غير نار فيه والهواء عليه
الارضية كالحكوك وهو الذي يجعل فيه بالقسر رفق متخلخلا الكبر بالحاح النفخ عليه ومنع
الخارج من الدخول اليه يسخن لا مح له لان الحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام وتخلخله يقتضي
السخونة وكالخضخضة وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا
الثاني ان الماء بين التغير المتشابهين اذا استحق في الاين احدهما يستخف الى يستحكم الجرم كالحجر مثلا

الحادثة
بادي
وذهاب الشعل
كالحكوك
كاستين
وذكر
كالحكوك
الغليظ المعترض
القلقل لبيس ....
الخفيف بالجانبين والصاعد
المعجنين بعض تحريكها للماء وغيره
العفاص بالغين والصاد المعجمتين
الجرالتنبي بعد ان اشتعلها
تاجي ما ند

الفصل [illegible]

والثالث متخلخل أن يمتنع عن القرح والمسامات الصغيرة كالزق المنفوخ كان يستحيل بنفوذ النار وفيه
في المنافع لوجب أن يمتنع المدى في المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه من الآخر وليس الأمر كذلك
الثالث أن الاناء المضموم المفقود يجب على تقدير هذا المذهب أن يمتنع عن [illegible]
لا يمتنع دخول شيء بعيد به في الجسد خروج شيء بعيد به اذ الله [illegible] كذلك
الرابع القائم القبابحة اذا [illegible] او [illegible] سد المحكم وضع على نار قوية [illegible]
بعد صبر [illegible] ما لها [illegible] وتصح صحة [illegible] الدواب مخدوش السخونة والنار [illegible]
مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكمون معا وهذا الاستدلال
مرجعها واحد الى [illegible] ان الجسد [illegible] فوقه والاجزاء البارده لا تصعد بالطبع ولا [illegible]
فاذن هو لكستحالة ثم تختلف الامزجة بحسب قربها وبعدها من الاعتدال في الاولى [illegible] للتعدد
اذ الصغوت [illegible] وامتزجت وفعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية [illegible] واحدة
من هذه الجهة مناسبة للمبدأ الذي هو احدى الذات [illegible] استعدادها ومناسبتها الى [illegible]
عليها ما يحفظ تركيبها وتقربها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت الى [illegible] الاطراف [illegible]
ثم ان الصور العناصر [illegible] مراتب [illegible] وهو بذلك [illegible] الامزجة [illegible]
[illegible] الاعتدال [illegible] الاستعداد والوحدة الموجبة [illegible]
عليها كما او نقصانا ولما كان المركب المعدني بعيدا من الاعتدال ضعيف الوحدة [illegible]
[illegible] الا صورة المناسبة ولما كان النبات اقرب الى الاعتدال والوحدة الموجبة [illegible]
[illegible] الحيوان اقرب الى الاعتدال والوحدة [illegible]
القياس مع عدم تناهيها [illegible] الامزجة [illegible] لان التراكيب الممكنة
من العناصر الاربعة [illegible] وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو
عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع [illegible] نوعه مزاج [illegible]
[illegible] وخواصه المطلوبة منه [illegible] المزاج [illegible]

والكل للانسان مثلا الامزجة [illegible] وفي الحرارة وسائر الكيفيات [illegible] والمنحصر [illegible] في الكيف
المستقبلة بحسب اسبابه المختلفة من كل نوع من المركبات من مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوز
[illegible] ذلك المزاج الواقع بين الطرفين [illegible] من الامزجة وبهذا [illegible] بين الطرفين
[illegible] عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا [illegible] الحرارة [illegible] لا يتجاوز فاذا تجاوز
ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل [illegible] نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج
للانسان [illegible] وكذا [illegible] الحرارة [illegible] لا يتجاوز فاذا جاوز [illegible] كان
مزاج آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان [illegible] وكذا الحال
في سائر الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت [illegible]
والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية [illegible] وهو اربعة اقسام الخارج
عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط واما خروجه عن الاعتدال
في كيفيتين [illegible] في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة
او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر للخارج عن الاعتدال [illegible] والمعتدل واحد [illegible] التسعة
والمعتدل [illegible] في [illegible] اجزاء الطبيعة [illegible]
[illegible] الاجتماع لا يمتنع ان [illegible] من الامر المتقاومة [illegible] الافراق
بالتوجه [illegible] الطبيعة المختلفة [illegible] الافتراق [illegible] حصول العفن والانفعال [illegible]
لا [illegible] فلا يحصل بينهما مزاج لتوقفه على حصول [illegible] بعد [illegible]
بانه [illegible] الكثيرة [illegible] خارجه [illegible] العلو كالنار والهواء في [illegible]
[illegible] كالارض والماء في جهة العلو [illegible] في [illegible] المزاج
[illegible] ذلك المعتدل [illegible] الاجتماع [illegible] فلا [illegible] المنفصل
كاصل الاجتماع الذي لا بد له من [illegible] الاجتماع [illegible] في [illegible]
بانه لو وجد المعتدل [illegible] طبيعي [illegible] ان [illegible] طبيعي [illegible]

ان يكون ممكن ان الحد البسايط للزوم الترجيح من غير مرجح ولا ممكن ما اخر غيره والا لزم الخلاء في حيز ورد
المركب واجيب بانه يجوز ان يحبس الصور الاخرى مسبوقة فيقتضي حصوله فيمكن ان يحصل البسايط في
الزوم الخلاء حدوث المركب تم الجواز ان يكون ممكن ان يكون كما يجب حيا لمركب آخر وحلقى المركب بعضهم
قديم والتركان يكون واحد من اجزائه حادثا كاملا او يكون ما حشر بالبعض البسايط فتشغل بالحصر
منزلة الصور والبحث في الخلاء وانهم يختارون ان الكلام في الطب من حيث النفي وجوده وقد يحسن ذلك وي
انها انما يدل على امتناع وجود مركب ثبات في يتولد البسايط لا على امتناع وجود مركب غير سار
متولد البسايط لا على امتناع وجود مركب ودين متغاير كيفيات من الحرارة والبرودة واليبوسة
والمراد بالمعتدل هاهنا هو الثاني اعني الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعتدل الاول لم ينحصر الخارج عن
الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون الكيفيات الاول
متساوية ويكون متولد البسايط متفاوتة بحيث تفاوت في الكم والوضع او غير ذلك كما يعتمد منها كما
الطب بعد علما من غير نقض ما من كلام المصنف وقد يطلق المعتدل على ما يوافق عليه كتب الفقه وكتب
المنطق الذي يسبق له ويليق كما له ويكون اسباب افعاله مثلا شان الاسد الجرأة والاقدام وشان
الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول ان يغلب عليه الحرارة وبالثاني ان يغلب عليه البرودة والمعتدل بمعنى الاول يقال له
المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل الفرضي والطبي والاول في الفن والمعتدل بمعنى العدل
والثاني العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى الثاني ثمانية اقسام لانه الانحراف المزاج عن الاعتدال
بكيفية واحدة من الاربع فيكون اما حارا او باردا او رطبا او يابسا وان كان بكيفيتين منفعلتين فيكون
اما حارا رطبا او حارا يابسا او باردا رطبا او باردا يابسا فهو له وهي اربعة ان جمع مع الاول كان
الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج بهذه الاقسام نسبة بعضها الى بعض بوجه
والمزاج الحصر في ما جرى الراي من غير رجوع الى برهان ولذا ترى الشيخ في القانون ذهب الى وجه الحصر
العقلية انظر المطلق بمصنف كما ترى فهو جاز وجيز والحد الوجيز ان يكون المزاج معتدلا لا وجه
الثاني يجمع جميع الاقسام بوجوه وعرض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال الثاني

بطلان ٢

الا بان يكون ذلك المركب الحقيقي معتدلا لا ان يلزم كون الطبيعي المعتدل الطبيعي غير المعتدل الا ان يكون ما منقبض ما مقتضاها

الكل لانوع اعتدال نوعي واعتدال صنفي واعتدال شخصي الى اخره عن الاعتدال اما النوع والصنف اما بوعا بعينه والذي ٢ عن المزاج الشخصي لذلك النوع والصنف فلا اشكال من

بكيفيتين منفعلتين ممكن ان يزيد الحرارة او البرودة على القدر اللائق بالمزاج او ينقص عنه
وكذا الرطوبة واليبوسة في الازمنة من ذلك المنفعلتين على ان تغيير وخلوهما معا كما في الخارج عن
الاعتدال الحقيقي الا ان المعتبر زيادة على كمال الاخرى وهاهنا على القدر اللائق على الاخرى واذا كان
ذلك فالخروج لا يمكن ان يكون بكيفية او بكيفيتين او ثلث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا والاول
ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة والنقص والثاني اربعة
فيها لان الكيفيتين اما ان تختبر الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة وان البرودة مع الرطوبة
او مع اليبوسة وان الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة تضرب في اربعة حالات من زيادة الكيفيتين ونقصانهما
وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون فيها لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة
والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة وان البرودة مع الرطوبة واليبوسة تضرب الاربعة
تضرب في ثمان حالات من زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من اثنين مع نقصان الاخرى
ونقصان كل منهما مع زيادة الاخرى والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع
ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه ثمانية وزيادة كل من اثنين
مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلان او المنفعلان او كل من الفاعلين
مع كل من المنفعلين فجميع الاقسام الممكنة ثمانون لانه ستة عشر وثلثون على ما ذكره المعترض في جميع اقسام الخروج
ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكر ما في المركب الشيء ثم الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد منها
اقسام ستة لانه يمكن الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان منهما او بالزيادة في احدهما والنقصان
في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جميع اقسام الخروج بالكيفيات الاربع
لا ستة عشر على ما ذكرناه ومن ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او
بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وح لا ان يكون الزيادة في كيفية او في ثلث
كيفيات فالاقسام خمسة وذلك خمسة لانه لما اعتبر في الخروج كيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها
وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين ولذا

بطلان

بالجسم و ...

في الخروج يكفيان الاربع فتقصر مذلك الاحتمال ستة اقسام الاول ان يحكم فيهما جزافا بان الاعتدال الطبيعي والمزاج منسوب الى سبب اكثر فعين على الوجه الذي سبق فاذا كان الابعد لحال المركبات لكون مثلا حساسا انه ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فمثل النسبة بالذات كان المزاج معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون حسابه الحاصلة مثلا عشرين والى ابعده عشرة والحار خمسة عشر فجزء ذلك جزء من فيه على النسبة والكن ان مركب من نوع ذلك المركب فلا يتصور حينئذ تركيبه اجزاء الى ما لا بد من ذلك المركب او وابي مما سبق لان الحار ضعف البرد ان كان حبس من كان انه كان المزاج معتدلا ولو لم يكن ما فيها فاما ان يكن الحار حتى الضعف فيكون الى ما سبق او الخ فيكون اخر مما سبق وظهر ان المزاج على الاعتدال الطبيعي هو نهاية كمال المزاج عن الاعتدال الحقيقي كذلك الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام والاحكام المختصة بها يجب عن بعض الاحكام ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال اتفق كل الاجسام في وجوب تناهيها اي الاجسام كلها متناهية لابد من وجوب الابعاد بانه فرض له صورة بعد مقابلته فيمتنع مع فرض انفصاله عنه بعض متناهي وبعض غير متناه لان له منتهى ان يحتمل ان يكون مفرد غير متناه يلزم ان يكون متناهيا وكل ما لزم من فرضه محال فهو محال فوجب عدم تناهي ذلك ... لا وانه ان يكون ما فرض انه غير متناه يلزم ان ما فرض انه غير متناه واذا فرض متناهيا ... فرض ان انه غير متناه مع فرض انفصاله عنه فوجب ان يفرض خطا غير متناه من مبدأ معين ونفرض خطا اخر غير متناه والفرض بعد مبدأ ذلك الخط من الخط منه بطرف الثاني على الاول فلا بد ان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني لزم ان يكون متناهيا والاول لا يزيد عليه الا بقدر متناه وهو خلاف فرض الاول غير متناه فيلزم تناهيهما معا فقد ثبت ان تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه لا وعليه وبحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية ما تناهيا عليه مع وجوب انصاف الثاني بهذا برهان اخر تقريره ان يكون ما فيه ان الضلعين ... ما تناهيا عليه

فبالتناهي

عدم تناهيهما فيكون ... وجوده

العقل ... الاحكام ... الاجسام

بعض ما بعد ما بينها وهي النسبة محفوظة بالغا ما بلغ اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان البعد بينهما ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان البعد بينهما ذراعين واذا امتدا اكثر كان اكثر وعليه فقس وهذا معنى حفظ النسبة بين البعد بينهما وانه ان البعد بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى البعد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول او هو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي يعني البعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية ... وقد قيل في شرح هذا المقام انا لا نعلم ان البعد بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه الضلعان من البعد الواقع بينهما محفوظة لان يكون زايد البعد بين الضلعين بحسب زايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا القياس يكون البعد بينهما بمقدار زيادتهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا متناهيين على التقدير ... بهما الى غير النهاية مستلزم لمساواتهما لبعد ما بينهما الذي هو متناه بالفرض ثم قيل واحسن هذه البراهين هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط الترس مثلا بان نفرض محيط دائرة ونقسمه ستة اقسام متساوية ونوصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هي اقطارها ويحدث عند المركز ست زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقابلاتها وكل واحد من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز ... نقطة لو فرض على سطح المحيط به اربع قوائم وقد حصل بينها اقسام ستة متساوية فكل واحدة ثلثا قائمة ... ان اضعاف قطرين من كل ... وبدل الضلعين اللذان ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا للبعد ... وذلك لان ان الانفصال من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين الطرفين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين

لان اذا كان واحدة منه ثلثي قائمة فالمجموع الثلثة مساو لقائمتين ١٢

الترسي

لانك اذا فرضت زاوية كل واحدة من قائمة ثلثة اذرع فالمجموع اثني عشر ذراعا واذا قسمت الى ستة اقسام يكون كل منها اثنين وهما الثلثان فثبت ان كل واحدة ثلثي قائمة من المط الذي هو كل واحدة ثلثي قائمة
اگر دو خط بر وجهی باشد که بعد از اخراج هر دو چهار زاویه متساوی حادث شود آن زاویه را قائمه خوانند و هر یکی ازین دو خط را عمود بر آن دیگر چنانچه درین شکل رسالم
ملا علی

فلو كان احدهما اعني الى بين الضلعين مثلا فانه وجب ان يكون الاولى بيان الثاني على القاعدة الخط
الواصل بين المنفصلين متساوي لمساوي ... ان يكون واحد منهما منفرقة بينه
او بالمثل متساوية فوجب ان يكون اضلاعه الثلاث متساوية فاذا فرض الكون والحدوث الضلعين
فرا مستند عشرا كان الانفراج بينهما عشرا ايضا واذا امتداما ئة ذراع ...
الى غير النهاية كان الانفراج بينهما مائة وهكذا واذا فرضنا امتدادهما الى غير النهاية كان الانفراج
موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه محال ولما
كان الانفراج بين الضلعين بينهما واجب ان يكون امتدادهما الغير متناهيا يكون الابعاد
متناهية لان المفروض امتدادهما بقدر الابعاد اقول الكلام على المتن لكن الكلام في الاول
الاول انه لا يكون ذلك صحيحا ان لو قيد الزاوية بانها بقدر ثلث الف مثلا والضلعين بانهما ضلعا مثلث
متساوي الاضلاع وجب ان يقيد فالمساواة ممنوعة وانه يا برهان المسلم هو ان يقال ...
خطين يخرجان كساقي مثلث ... البعد بينهما بعد ذراع بينهما ... وبقدر ذراعين
بينهما ... وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة اي غير
متناه برهان الترسي فحول القانون الثاني واصل هذا البرهان هو برهان الترسي ... ولكن كلام المصنف
لا يمكن ان يكون على احد هذين البرهانين لانه ليس ... ولم يقيد بالمساواة ولا اشار فيه الى
القيود التي لابد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين قد ذكرناه في شرح كلام المصنف بانهما
انما يدلان على امتناع لاتناهي الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا يدل على امتناعه في
جهة واحدة ولو تحقق كون ... لم يتم ومع ذلك ... جميع ... الاستحالة انما
نشات من فرض امرين ... كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خطوط ... بين الضلعين
يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخطا الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهو متناه لان
النقطتين ... لا يكون منه محصورا بين حاصرين وذلك الخط الواصل والحاد والحد والمنتهى
الجسم فيه ... الوحدة اختلفوا في ان الاجسام هل هي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف

الضلعين

الاكوم

بالجواهر او مخالفة الحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا مبني على ...
من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار ... واحوال الانبياء والمعاد فان اختصاص كل واحد ...
لا بد ان يكون لمرجح مختار او سبب ... على السواد والحرارة في ... كل جسم ...
كالبرودة في النار ... المعجزات واحوال القبر ... عندهم
عالم ... الجسم ... الا الجواهر الفرد وانها متماثلة لا يختلف الا باختلاف حقيقية وقد يستدل ...
احدها ان الاجسام متساوية في ... بالحصر ولولا تماثلها لكان ...
هذه الدلالة انها يصح في ... جميع الاجسام ... لكل واحد منها ... هذا
فيما ذكره ... الا الجسم والاخذ بالظن وثانيها انها ... وفي قبول جميع الاعراض
فيكون ... في المهية واجيب بالغيب ... بل يصح عنده ان جرم الفلك ... الا ... الفلك
في ... المزاجية ... الحكم الكلي ... ان يقال ان
يحصل ... جسم ... كما في العناصر وغيرها ... بعد تسليم استواء
الكل في قبول ... فلا يلزم منه استواؤها في تمام المهية لان الاشتراك في اللوازم ... لا يدل
على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم ... الا ... في الجزء والجواب ... ذكرنا
فيه ... في المهية واجيب ... الجسم ... وقد ذكرنا
التي ... في اللوازم لا يدل على ... في الملزومات وقال المصنف ... الجدال
على ... الجسم ... اختلاف الاقوال ... فذلك اتفق الكل على
... الجسم ... الحد والخلق ... الجسم ... العلماء بلا خلاف
... والطبيعي والتعليمي والنظام ... الانواع لا الخالف ...
المفهوم من الحد ... الجسم ... في مفهوم الجسم ... انواعها مختلفة
مندرجة ... الجسم ... الفروع
بعض ... بالضرورة ... ثبوتها ... الكل من غير تبديل الا

وودابنا

[illegible]

بل لو كان فيها للعناصر والنبات والمعدن الحس لبدت بدءا، وفيه لي الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك لخلق
الامثال كما في الاعراض وخالفهم النظام فقال الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله مبني
على ان الجسم عنده مجموع الاعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على ان مذهبه ان الجسم عرض
بل زعم ان اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقيل ان بعضهم ان ما ذكره في عدم بقاء
الاعراض لكان جاريا في الاجسام ايضا انسب النظام قيام الدليل على صحة قيامها فالتزم انها لا تبقى
زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قائل بذلك لانه يرى ان الاعدام في المؤثر غير معقول وانه
لا ضد للاجسام حتى تقولوا انه ينتفي بطريان الضد ومذهبنا ان الاجسام تفنى عند القيامة بخلق الله الزوال
بانها لا تبقى كما في الاعراض وقال المص ان هذا النقل عن النظام غير معتمد وقد قيل انه قال
باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم الناقل الى انه لا يقول ببقائها [illegible]
لا حاجتها الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه
بعض ما فيه غير باقية بل انها باقية [illegible] الكشف [illegible] الطعوم والروائح [illegible]
والاصوات والمشمومات الروائح كما انها قائمة [illegible] هذه الكتاب لانما الاكثر [illegible] وعدم [illegible]
فيها بحث لان الحس به [illegible] والالوان [illegible] الاجسام [illegible]
وادعى انه [illegible] الكون [illegible] خلو الجسم عن الكون [illegible] قياسا عليه
وكذا [illegible] قبل الاتصاف [illegible] بعده [illegible] كما امتنع خلو الجسم عن [illegible] بعد الاتصاف [illegible]
فقد [illegible] لانها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف [illegible] قياسا عليه ومنع القياس
الاول [illegible] الكون والنوع عن الجامع والثاني الفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو
بعد الاتصاف لا يتوقف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه [illegible] الظهر [illegible]
والاسناد الحكم في الاصل وهو امتناع الخلو بعد الاتصاف وعلى الاستدلال بالتشبيه في امثال
هذه المباحث التي يطلب فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا الظن ويجوز
[illegible] الضوء [illegible] الاجسام [illegible] لا [illegible] الحكماء

على انها مرئية بذاتها سواء [illegible] او لا و[illegible] الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام
والالوان [illegible] غير [illegible] عن الخلو عنهما [illegible] ومنه هذا الاحساس الحكم بان [illegible] ذلك السطح
مسندة في جميع الجهات باعتبار الاجسام [illegible] والعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها
واختار المص هذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى [illegible] فقالوا في الهواء انه غير مرئي
لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدل الاشاعرة بانا
نرى الطويل والعريض والطول الحقيقي ليس بعرض لانه ثبت ان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزأ
فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض بالكثير من حيث هو واحد فالجزء
الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو قبح واذا كان
الطول نفس الجوهر والطويل مرئي كان الجوهر مرئيا وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها
من جزئيات [illegible] حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فلا بد له من وضع [illegible]
[illegible] احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهو ظاهر في الحركة [illegible]
احدها انها [illegible] مسبوقة بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حال الى اخرى لا بد [illegible]
مسبوقا بحصول الحال المنتقل عنها [illegible] السابق مسبوق [illegible]
بالغير [illegible] مسبوق بالعدم لان [illegible] لا يوجد
والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث هاهنا واعترض عليه بانكم [illegible] الحركة [illegible] مسبوقيته
بالغير انما يقتضي ان يكون [illegible] مسبوقا بالغير [illegible]
[illegible] مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث [illegible] الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة [illegible]
ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون [illegible] الحركة [illegible] محفوظة [illegible]
[illegible] كل واحد منها حادث والا لزم [illegible] كل واحد منها [illegible] ان يكون مجموع [illegible] مسبوقا
[illegible] الجزئيات [illegible] انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها
فيكون المهية الكلية حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه [illegible] المسبوقة [illegible]

يستغني ان يكون ما سبق منها مسبوقة بالغير وذلك لوجهين احدهما ان ماهية الحركة مركبة من الامر المنقضي والامر

لا بد ان يكون منقسمة في جهة الاخرى اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضي وماهية الحركة

الا انها فيه المسبوقة بالامر المنقضي ومن ليس مسبوقية الا لغيره مسبوقية الكل ودفع ذلك بان الحركة

حاصلة في كل واحد من الامرين المنقضي والامر المتحصل في ضمنها الا ان الحركة لا تتم الا بجميعها الحركة

منها حركة الكل في واحد من المنقضي والمتحصل في امر جزئيات ماهية الحركة في تحصلها لكن منها فلا

من مسبوقية المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية في ماهية الحركة نوع اخر منها لا مسبوقية المهية بغيره من المهيات

وهكذا الحال اذ قسم الى المنقضي بجزئين يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من جزئيها الحركة

الى مجموع المهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئ من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقة

بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا توجد ماهية الحركة في الازل والا لوجد

جزئ من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئ وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع ذلك بان الازلي

ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا يجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها

عدمه يلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك الحادثات لا بداية لها ولا ترتيب بينها كما

وجدانها في تعاقبها بداية ومرتبة ليس فوقها شيء من جميعها الازل الا ينقطع فيستمر تلك الحادثات

لها لوجود من تلك الوجودات وليس الازل ينقطع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها

حركة وانقطع فيه عدمها لم يلزم هناك محذور الا ان الوجود فلم يحصل الا في الازل

معنى اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي اعني نفي الاجسام

الغير المتناهية بحركة وذلك بعين ما سيذكر في المتن في الدلالة على تناهي جزئيات الحركة

الى الاستعمال المعروض من حيث كل جزء من جزئيات تلك الحركة كان مستندا لها والاحاجة

على حدوث ثانيهما فانه يستقيم الدليل على حدوث الحركة جميعا ويتناهى المقدر ثبت ادعاه

من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث المهية ايضا بعد ثبوت تلك المقدمتين لان الاكثر

اذا كان كل منها حادثا واذا كان مجموع جزئيات المهية حادثا كان المهية ايضا حادثة لانها

المطلبين وقد عرفت فيما في مبحث ابطال التسلسل ذكرنا انه لو كان كل واحد من الكل

من جزء معين منها كذا وحكم بعينه مثلا بان لا بداية لجملة واحدة ونفرض البعض جزء فيهما منقار

كذا تدريجا مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين وتمام الكلام على اخره على ما مر وقد عرف الى ان

المطلبين انه بدليل التطبيق يمتنع لان ما هي الامور الموجودة مترتبة ناظرة في طرفه الضابط ونقرب الى الحركة

من جزء البعض سابقة وبعضها مسبوقة ونجعلها جملة مثلا فلو كان الحركة ازلية كانت تلك الا

غير متناهية والتركيب ان اخذ من دورة معينة ما لا بداية له جملة فعقل تلك الدورة التي من جزء الاخرى

هذه السلسلة التي هي موصوفة بالمسبوقية وليس مسبوقة موصوفة بالسابقية ويكون واحد من اجزائها

الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية انقطعت السلسلة

ولكن سابق مسبوق من غير عكس كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد

وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وبها في العدد ولا يمكن

من احدهما واحد من الاخر والكلام فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل الملازمة

وجوبي ولكن وجوده قديما يمتنع زواله عنها لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان

كان مستندا الى الواجب بالذات دفعا لتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند

بل يكون موجبا فان لم يتوقف تأثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم

عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا

وان توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به حادثا

بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ونعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب بلا شرط او بشرط

ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا فيكون عدم

هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب بلا خلف واذا امتنع عدم هذا الشرط امتنع عدم

الممتنع عدم شروطه والقديم كذا فالقديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم

فبالاتفاق والدليل على الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات والعنصريات وحركتها دائمة

وفي العض ماب وحركتها جايزة فلاشي من الاجسام يمتنع عليها الحركة ولان الدليل فيقول الا ان البسيط فنحو علاكس من البسيط ما يصح على الجزء الاخر فيصح ان يماس جسماره ما يماس جميعها وما هو الا بالحركة ولان المركب من البسايط فيصح على بسايطها الحركة كما ذكرنا ولزم منه صحتها على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا لجسم ازلا جاز زواله لان الامر العدمي الازلي كاعدام الحادث اليومية واجيب عنه بان الكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون وامتيازهما بالعوارض التي هي جزئية فيكون السكون موجودا كالحركة وفيه نقض عن تغيير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون الحركة قديمة واما ان يكون هناك حركة لا الى نهاية له واللازم بقسميه باطل فالملازمة فلان الجسم لا بد له في وجوده من حيز سواء كان متحركا او ساكنا ولا يخلو الجسم عن الكون والازم الثاني وان بطلان القسم الاول فهو ان ساير الحدوث والسكون وان بطلان القسم الثاني فظاهر بما سبق ونفيها ان لا نسلم ان القديم لا يستند الى المختار وقدم الكلام فيه وثانيها انا لا نسلم ان الشرط الذي هو السكون القديم يجب ان يكون قديما بل يجوز ان يكون الكلام فيه وفي ضده وهو الحادث كما يكون عدما ازليا لعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث حل السكون لزوال شرط الازلي الى اخر تحكم بحدوثه في ينبغي هذا العدم الازلي الكون يمكن لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم لا ابتداء او بواسطة ازلية كان الوجود الممكن لا بد ان يستند الى وجود واجب ابتداء او ازليه دفعا للتسلسل فيكون فاكسوه لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي انتهى اليه استناده فالمحذور لازم لا يندفع فيبقى العدم لازلي الممكن يستند الى واحد منها عدم اخر ممكن غير ان ينتهي الى عدم واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا لا الى نهاية الثالث لا وان سلمنا جزئيا ماهي الحركة والسكون فلا وجود كاشتهر محل الطلب علامه فمنع ابطال التسلسل فقد حقق في كتب البحث لزم وجود ما لا يتناهى مطلقا مما يجب انه المحال

الى غير النهاية هو معنى امتناع خروجها عن الحركة لكن ان يكون غير متناهية وخروجها عن السكون فالمرام الجميع في الوجود ولو وصف كل حادث بالاضافة الى المتاخر وكذا الملاحظ بالتقدم كل حادث بالاضافة الى المتقدم بالاخر فهو ينقطع الناقص والزايد البتة دليل اخر تقريره كل حادث موصوف بالاضافة الى المتقدم المتاخر اى بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله والاعتبار ان مختلفان والا كان كل ذات واحدة الحوادث الماضية المستندة الى الان من تبرا واحدا فوجب ان يكون واحد منها سابق والاخر لاحق فيجب اى كل السوابق واللواحق اتساوى مع الاعتبار مطابقتين في الوجود ووجب بنقل المتضايف بعضها يتلو ما فرضت لها على المتضايف الاخر ان يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين يجب تكافؤهما في العدد والحاصل انه لا بد من التساوي فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية في احد الاعداد او عدد المسبوق عليها بواحدة فاذن اللواحق في الماضي لوجوب انقطاعها حين انقطاع السوابق والسوابق الزايدة عليها بعد انقطاعها بواحدة ايضا فيلزم ان كل ما فرض حادث في حادث بعضه وهذا الدليل يرجع الى التطبيق في الحقيقة في تحصيل الجهة كانها حاصلتان في الخارج بلا ملاحظة وقد من ذلك في ابطال التسلسل والحد الذي جعلوا ماهيته و معلول اعتبار ذلك بالنسبة الى الخارج احدهما يجب العلية والاخر يجب المعلولية والضروري حكمت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية لان كل الحوادث المتعاقبة لها اول قطعا والذي لا ينفك عنها الحادث لا يوجد قبل ذلك الاول واذا كان منفك عنها ماسرها واذا لم يوجد قبله كان ذلك حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال ان يعلم الاجسام الا بعد وذلك بناء على ان الحوادث لم يثبت حدوثه فان الاجسام الفاينة بها الفقر ثابتة عنده فينحصر الاجسام عنده في الجسمانيات ولما ثبت ان معروضها اعني الاجسام حادثة حدوثها الاجسام بالاسرها ولما ثبت حدوث الاجسام ومن عوارضها ثبت دايرة الحاصل بهذا تقرر الدليل الاول منهما ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص توقف حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها

من غير مرجح

الوقت هو ما عداه من الاوقات شيء فيكون تعيينها بحسب تلك الاوقات فتخصيص الامتصور في الكلام
في ذلك الامر الحادث وافضاء حدوث معتبر كما في الحادث الاول لو لم يكن مستند والحاصل ان
حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل يصح بلا ابتداء حدوثه من حيث الازل
وتخصص الحدوث بوقت اذ لا وقت قبله اي تخصيص حدوث الاجسام بوقت الحدوث وتخصيصه علاه
من الاوقات انما هو لاجل لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان لا وقت
الذي طلب فيها الترجيح هناك بعد وثم اذ الزمان هناك هنالك موهوم ولا وجود له الا مع
وجود العالم ولا تمايز بين جزئياته الوهمية الابعد وجود العالم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء الوقوع
الازمنة الاحكام الوهمية في الامور الفرضية المعرفة وانه غير معقول للعقلاء اقول فيه نظر لان مع الكلام
على تقدير تمامه انما يدل على ان الطلب وجه الترجيح هنا بين الوقت الى الفعل لما اختص الحدوث بهذا الوقت
من ما عداه من الاوقات لا على ان الطلب فيما بين وجود تلك الحادث وعدمها بان لم يرجح ذلك
الوقت وجودها على عدمها حتى تحدث الف في الاوقات التي قبله وتختص الحدوث بالان على ان ما يحدث
لا في الاوقات التي بعده فتخصيص الحدوث بهذا الوقت من ما عداه من الاوقات التي بعده من حج
بلا مرجح واجاب بعضهم بان تخصيص الحدوث بذلك الوقت من ما عداه لا جل تعلق الارادة القديمة
بلزم احد المحذورين اذ لا يتوقف على امر آخر مختص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة القديمة
هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق ان كان قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون
المتعلق به الذي هو العالم قديما وجه تعلق التعلق الى قديم او لو اختص بوقت حدوث لزم الترجيح بلا مرجح
لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق بجميع الاوقات بنسبة لا في تعلق الارادة القديمة بنفسه في الازل
بوجه في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لا يتعين
في تلك الوقت وجوده على حصول ذلك الوقت الذي هو حادث واكان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا
الكلام الى ذلك التعلق وجه حدوثه بتعلق امر حادث ولم يلزم التسلسل المعلق بالاتفاق بين الشيئين فانه
غير مسلم هذا الشيء في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم ولو ان يقولوا ان التعلق امر نسبي فلا يحتج

حدوثه نقلنا اذ لم تكن لا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجهين كان او عدميا يحتاج الى امر مخصص بوقت حدوثه
قبل وصح دليلهم من اللزوم ان يكون الحادث اليومي مستندا الى قديم الدليل فيه يعني الى الحادث
اليومي مستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها يستند في
بالاخرة الى ما لا نهاية وبين هذا الاستناد بخلاف ما لا يتناهى المجتمعة لا نقول اذا استند التسلسل في الحوادث
المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مسبوقا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية لكون حدوث
العالم مستندا الى المبدأ القديم بتوسط الحوادث المتعاقبة كان الحوادث اليومية كذلك بل غير
المتعاقبة فيها انما تتصور في المادة فيتزايد الاستعداد بها بتوالي تلك الشروط عليها لقبول الحادث
بتلك الشروط اخيرا اذ لم يكن الاستعداد فرض عليها من المبدأ القديم ما لم يستعد له وما
العالم الجسماني فليس لها حين تحقق تلك الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها فيما الامر ان الشروط
والحوادث المتعاقبة فيها انما تتصور في الماديات اذ قد يكون بعض سلسلة منعقدة فيه لامر مجرد عن المادة
وقد انتهى الكلام بين هذه شرط لاحق على ان تنتهي على ما هو شرط لحدوث العالم جسمانيا في الذي انما
الى موجد الاجسام لم يجوز ان يكون مختارا لا الى المختار الذي يصح منه الفعل والترك ان الفعل بقصد
ومثال ان فعل المختار وجود الحادث ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه في الفاعل
الذي يكون الايجاد او يكون تركه لان الايجاد يحصل الشيء الاولوية لذاته وكان يكون ذلك كالمختار
ناقصا في ذاته وهذا باطل فيجب ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا وان المؤثر الموجب لم يكن
مركوزا ما فرضه عليها ان فعل الا ان المؤثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة
او بواسطة قديمة وان اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة غير النهاية فلا كالحوادث اليومية
على اصل الحكماء الا ان فيه ما لم يلزم في الحوادث اليومية بخلاف اصل المتكلم والجواب انا لا نسلم ان المختار
لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما به يترجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه
لا لامر يرجح عند بعضهم في الاشاعرة ولا يقتصر لسبيلهم جوزوا ان يرجح الفاعل المختار احد
مقدوريه بلا مرجح بدعوى ضرورية ولذلك امكنهم القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كون

افضى اثره اي اثبته

بالقصد ومشكول وهذا النحو بعيد عن المحققين وعن الحاذق وطريق المعالجة ...
الجهات حالها لا يتصور الترجيح فيها وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح بلا مرجح فالوا ...
من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج هو الذي بطلانه ضروري ولو جوزناه لانسد باب اثبات ...
وان الترجيح بلا مرجح اي من غير داع امر جائز اذ المضطر ... بل المتوارد ...
هو نوع ترجيح بلا داع ... واعترض عليهم بان المختار ان ترجح احدهما ...
كان ارادة لاحدهما ... لا لكونه بالنظر الى ذاته ... نقل الكلام ...
من الاخرى وان استند ترجيح تلك الارادة الى ارادة اخرى نقل الكلام اليها ...
ولزم التسلسل فقد ترجح احد ... وبين الآخر بلا سبب ... الارادة والاختيار ...
كان المتساويات ... والغافل ... المعتزلة ... في افعال العباد ...
عن ... عنه ورجوع الغرض اليه محال لغاية عن المنافع والمضار ...
لمصالح العباد ... ان الحكماء ... ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار ...
الذي ذكرناه لا يتصور ... الا الغرض ... بقصده في ذاته ...
عنه ... وانه ... الى ان ... ان ...
ثابت له اتفاق تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة ...
لا مادة اخرى ... من ... مسبوقة بالصورة ...
من انها لا تخلو عن الصورة ... الجسم ... بسيطا ... الجسم والمادة ...
ولا يلزم ... مركبة من المادة والصورة ... ان المادة قديمة ...
ولا نسلم ان ... عن الصورة ... تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان ...
وجوده ... فهناك ... الزمان موجود ...
واذا كان الزمان ... كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة ... الجسم الذي ...
والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود ... حادثا ... امر موهوم ...

الفصل الرابع في الجواهر المجردة

ولو سلم ... ان اجزاء الزمان متقدم بعضها على بعض ...
بالزمان فهذه خصيصة ... **الفصل** الرابع في الجواهر المجردة المفارقة عن
... الفصل ... عدم ...
الباقي ... التجرد ... الجسم ... الاثر ...
ظاهر ... المركب في الذات ...
وجوده ... الحكماء على وجود العقل ... الاول منها ان ...
في الوجود المجردة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واول الصادر ...
... لا يمكن ان يكون ... الجواهر سوى العقل ... العقل ... اول صادر ...
... الجسم لا يمكن ان يكون هو اول الصادر عنه ... مركب من الهيولى والصورة ...
لزم ان يصدر ... عنه والواحد لا يصدر عنه ... ذات الباري تعالى ...
لا كثرة فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته ... ولا الصورة ولا النفس لا يمكن ان ...
هو الصادر الاول فلان كل واحد منهما مشروط في تأثيرها بالمادة ... الصورة ... تأثيرها موقوف ...
على ... موقوف على المادة ... النفس فلانها ... بالآلات الجسمانية فلو كان المعلول
الاول هو احدهما ... سابقة في تأثيرها على المادة لان المادة ... المعلول ...
او ... استناد ... الباري تعالى ... والا لزم ... ولا يجوز ان يكون سابقة ...
على المادة اذ ... المشروط ... الصورة او النفس في تأثيرها ...
... عن المادة ... الامر الذي فرض ... ولا يجوز ان يكون العرض ... ان يكون هو المعلول
الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه ...
... على الموضوع ... المشروط في وجوده ... سابقا على ذلك الامر ...
... المشروط هو العرض في وجوده ... عن الموضوع ...
لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانها لا تصلح للتأثير فانها هي القابلة فقط فلو كان هي المعلول

الاول لما ينتفى عن صلاحية التاثير وبهذا اشار بقوله والا لانتفى صلاحية التاثير عنه [illegible]
لما ينتفى صلاحية التاثير عنه فى اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة ومجرد [illegible]
فى عينه [illegible] وبين المادة بالمجرد و بوجه فى بعض [illegible] بل قوله والا لما [illegible] والا لما ينتفى
وهو ح يكون عطفا على قوله المشروط ان المادة لو كانت هى المعلول الاول لزم ان يكون سابقة على
ما عداها لان ما سواها من المعلولات يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بواسطة و [illegible]
صلاحية التاثير عنه فلا يكون [illegible] عليها اقول فى تخصيص هذا الدليل لزم اول الصادر عنه [illegible]
بالوجود والتاثير وغير العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة فى الجسم والتاثير فى الهيولى والانفعال
فى الصور [illegible] والوجود فى العرض لان المؤثر مختار اشاره [illegible] تزييف الدليل المذكور
وذلك انا لا نسلم ان البارى تعالى واحد من جميع الجهات بل هو مختار يتعدد ذاته [illegible]
حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجود الخاص وكالسلوب وغيرها الحيثيات والكان
امورا اعتبارية [illegible] يجوز ان يكون شروطا للتاثير فيتعدد [illegible] ثم تعدد [illegible] المعلول
الاول [illegible] ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد [illegible] ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
[illegible] فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو جسم ولو سلم فلا نسلم ان الصورة فى تشخصها محتاجة الى الهيولى
فلم لا يجوز ان يكون هى المعلول الاول ولو سلم فلا نسلم ان الهيولى فى تشخصها و وجودها محتاجة الى الصورة
فلم لا يجوز ان يكون هى الاول [illegible] لا يصلح للتاثير فهو ممنوع لا فى لم الصادر الاول
يجب ان يكون علة لجميع ما عداه [illegible] او بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى [illegible]
مؤثرة فى معلولها [illegible] الكثرة الواحد [illegible] ولا [illegible] لانا نقول
الا [illegible] وقد [illegible] على دليله [illegible] فان [illegible] العقول او العقل [illegible]
لم لا يجوز ان يكون المادة [illegible] بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نسلم ان [illegible]
اول الصادر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون [illegible] صفات الواجب

بجوهر

ويمنع [illegible] الصفة عن الذات ولو سلم ان الصفة غير الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر [illegible]
[illegible] كالجزء الجسمى غير الهيولى والصورة وح جاز ان يكون الصادر الاول هو واحد [illegible]
لهذا الجوهر [illegible] الجوهر المركب لا يجوز ان يكون [illegible] الا ان المنحصر [illegible]
[illegible] هو الجوهر المجرد فى الجهات الثلث اعنى الصورة الجسمية و [illegible] فى ذلك [illegible]
[illegible] او [illegible] لا يجوز ان يكون [illegible] لان [illegible] النفس لا يستقل بالتاثير والا لا يستقل [illegible]
[illegible] وكونه [illegible] قلنا لا نسلم ان [illegible] النفس لو استقل بالتاثير لزم [illegible]
[illegible] يستقل الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الآخر فى التاثير الى [illegible] خارج
[illegible] و لو سلم فلا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون [illegible]
[illegible] ان يكون اول [illegible] الصادر [illegible] البدن او الهيولى ولو [illegible]
فلا نسلم ان النفس لا يؤثر الا [illegible] بعض خواص [illegible] كالمعجزة
[illegible] والعقل و [illegible]
الا [illegible] العقل هو الجوهر المستغنى عن المادة فى ذاته و فى جميع [illegible] المحتاج [illegible] الملاحظة فى بعض
[illegible] فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو [illegible] فى اول [illegible]
[illegible] قوله [illegible] الحركة لو وجب [illegible] على [illegible]
العقل [illegible] ان [illegible] بعض [illegible] موضع [illegible] بعض
[illegible] لان الطبايع [illegible] المفروضة متحدة فلا يقتضى امورا مختلفة فلا يكون [illegible]
الاوضاع [illegible] المفروضة [illegible] جائزة و [illegible] العقل [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] بالطبع [illegible] الحركة المستديرة [illegible]
المستديرة [illegible] ان يكون [illegible] مستديرة [illegible]
[illegible] وقد [illegible] عندهم ان [illegible]
[illegible] المستديرة [illegible] ان يكون [illegible] الطبع [illegible]

لان الطبيعة

لا يتصور كونه مقتضيا لشيء بذاتها ولما عرفت عدمه الف والعائق الخارج انما يمنع اذا لاحق الحركة
المستديرة من خارج الا في مستقيم او حركة مستقيمة والمستدير ممتنع وجوده في الاجسام الفلكية
وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا والميل مستقيم لا استدارة فقط لا يستلزم الحركة المستديرة
فيه سبب الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل في الاجسام السماوية متحرك بالاستدارة ثم
الحركة ارادية الا انه قد يقال ان في الفلك ميلا طبيعيا فلا يكون حركته من [illegible]
خارج عنه فهي ارادية او طبيعية او [illegible] لان الفلك حركته المستديرة لطلب وضع
ثم تركه وطلب وضع وتركه لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا بالاختيار
والشعور وذلك لانه [illegible] والطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا
وان كان [illegible] لانه لم يجز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة
لانا نقول الحركة بذاتها تقتضي التوجه الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير فثبت ان يكون ذلك
فثبت ان الاستدارة حركة الاجسام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادة [illegible]
ابطال الذات [illegible] لانها حاصلة بالفعل لان الارادة [illegible] الحصول لان
طلب المحال محال وهو اما محسوس او معقول والسبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون
للجذب او الدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانهما
مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير عن حاله الملائمة الى حاله غير ملائمة والاجرام السماوية
لا تخرق ولا تنثلم ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف
وبالجملة لا تتغير عن حالة الى اخرى الا في اوضاعها [illegible] فيكون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم
فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا لان الطالب اما ان يريد [illegible] في ذاته او [illegible] صفاته او
تشبه احدهما والاول [illegible] كان له تعلق بالمطلوب وعلى التقديرين الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة
لان الذات او الصفة ان نال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل
وان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن حصوله ويلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة

محال لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا ولاحقا ولانه لا علة [illegible]
اشار بقوله اذ طلب الحاصل محال او في نوع الانقطاع وغير الممكن اي طلب غير الممكن
والسلام [illegible] الحاصل بالفعل [illegible] في الجملة وبالحاصل [illegible] اصلا [illegible] حصولها بالقوة لكونه
ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب للتشبه بالمطلوب ولا يجوز ان يكون التشبه
والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل تشبها غير مستقر [illegible]
ويحصل اخر ويجب ان يحفظ [illegible] بتعاقب الافراد [illegible] ولا يلزم الانقطاع فثبت
ان المطلوب حصول تشبهات غير متناهية يحصل بالتدريج [illegible] غير متناهية بتحريك الفلك
الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل لكل واحد وضع تشبه بالمطلوب الذي هو بالفعل
ولم يزل يزول وضع ويحصل اخر فيزول تشبه ويحصل اخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد ولا
يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا وثبت بذلك
تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفها على دوام ما اوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل موقوف على دوام
الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث بيناه [illegible] وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكره وهو
ممنوع لانا لا نسلم ان الطلب المحسوس لا يكون الا للجذب او للدفع لم لا يجوز ان يكون للموافقة او التشبيه
او غيره لكن مع التنازع في امتناع طلب المحال اي لا نسلم ان طلب المحال ممتنع وايضا لا نسلم ان طبايع الاجزاء
المفروضة للفلك لا تقتضي امورا مختلفة فان ما بعض الاجزاء يقتضي ان يكون بقرب القطبين وبعضها
يقتضي ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح [illegible]
[illegible] ذلك الامر يستند الى الفاعل قد صرح بان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاحتمال
ينتفي كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نسلم ان عدم وجوب الوضع بطبايع الاجزاء المفروضة للفلك
يستلزم جواز الانتقال عنه لجواز ان يلحق جرم الفلك صورة نوعية مقتضية لوضع معين لا
يفارقه اصلا فان قلت لا يقتضي ذلك [illegible] الاجزاء [illegible] الى طبايعها
لا يكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكتفى بتلك الصورة المذكورة [illegible]

خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العايق الخارجي حيث نفي
هذا في الميل المستقيم والمركب نعم يندفع ما قيل من ان عدم وجوب الوضع
لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة
عليها اذ يجوز زواله بالحركة عنها مما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان استلزامه
لجواز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها ظاهر لا ستره فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر
الى طبايعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبايعها
عبارة عن اقتضاء طبايعها لعدم حركتها اعني سكونها ومعناه وجوب
الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر
الى طبايعها هف وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف
الاخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها
لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي الطبيعة
الفوقية ولا يابي عن التحتية وكذا النصف التحتاني لا يقتضي طبيعة التحتية ولا
يابي عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة
فالنظر الى طبعها يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما
ذلك الا بجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل من
حاله ولو سلم فلا نسلم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما
يتشبثون عليه من امتناع العايق الخارجي ومن امتناع الخرق والالتيام و
التخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نسلم ان
ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل طباعي ولو سلم فلا نم ان العايق
عن الحركة المستديرة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز ان
يكون العايق ذا ميل مستدير مساو لما في القوة مخالف لها في الجهة

ولو سلم

ولو سلم فلا نسلم انه لما وجد مبدأ الميل وعدم العايق لزم وجود الميل بالفعل
لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدأ لانتفاء شرط كعدم الحالة الملايمة مثلا ولو
سلم فلا نسلم انه يلزم من عدم تملي ذات المطلوب او صفته حصول الطالب ولا من
تبدل انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المطلوب او صفته امرا
غير قار فيحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبيه ولو سلم فلا نم
ان ذلك المطلوب المتشبه به ليس هو الواجب فقولكم والا لم يختلف الحركات
في الجهات قلنا يجوز ان يكون الاختلاف لاختلاف القوابل في النوع
او لاختلاف الكمال المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبارات ولو سلم فلا
نسلم ان المطلوب الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما
يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع دون التعاقب قوله
لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف
دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجده لا يجوز
ان يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك
والعناصر يحتوي بعضها على بعض لا سبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان
علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه
على وجود المحوي وكما تقرر فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك
المرتبة وجوب ضرورة تأخره بالذات عن وجود ما هو علة له اعني الحاوي بل
امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود المحوي
في داخله متلازمان لا يجب لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر في نفس الامر
ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي واذا وجد المحوي
في داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا ضرورة

انه اذا تصور عدم الخلاء داخله فقد تصور وجود المحوي فيه وبالعكس بل ربما
يظن ان عدم الخلاء داخله عين وجود المحوي لشدة تقارن مفهوميهما و
تقاربهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا الا ان
اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا بل
واجبا في مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون
ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك هف ضرورة ان الخلاء
ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان
ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا الخلف المذكور لازم على امكان الخلاء
لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي لانه الجوهر الممتد
في اقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوي بحيث اذا انتفى الخلاء في داخله
كان مملوا بالمحوي البتة واذا وجد المحوي فيه داخله انتفى الخلاء في داخله البتة فاذا
اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجوب
الى آخر ما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هي هيولى الحاوي لانها
متأخرة عن صورته لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر
وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لمتأخره
بالذات عنها بمرتبتين وبمثل ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي
ونفس الاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجبة للمحوي
وكذا لا سبيل الى الثاني لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد واعم
شانه ان يفيد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار
على ما هو مثله مع زيادة ذا الوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى
والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر ولمثل ذلك تبين انه لا

ان يكون

ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصورة النوعية والاعراض وغيرها
علة للحاوي فاستبان ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا
فهو امر مفارق ذاتا وفعلا سواء كان الواجب او العقل والاول هو المختار
فتعين الثاني وهو المط وقوله يمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب
عن الدليل المذكور تقريره انا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا
لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب
ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات
والآخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات
ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن
الانفكاك بينهما فلا يلزم احدهما الآخر كما اذا تحقق الانفكاك لكن احد
المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافي
الآخر اعني وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان
الخلاء ليس بممتنع بالذات ولعله انما قال يمنع دون المنع حتى صار معارضة في المقدمة
اعني امتناع الخلاء بالذات لانها قد برهن عليها بما سبق قبل ان اردتم بقولكم
وجوب عدم الخلاء لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بالغير
انه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فمسلم لان وجوب المحوي
بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي
ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر ممنوع
فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم انه ينافي
كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بعلة
اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود

تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوى ممكنا في تلك
المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان
ارتفاع وجود المحوى في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من امكان
الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا الا يرى
انا اذا فرضنا ارتفاع المحوى والحاوى معا لم يكن هناك خلاء هو ممتنع
اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاوى وليس في داخله
محوى كان المكان الذي هو سطحه الباطن او البعد الموجود او المفروض
في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما
الخلاء بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصور الشيء فليس بممتنع كما سلف
فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما لوجوب المحوى بغير الحاوى فلا
يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوى بغير الحاوى فجاز
ان يكون المحوى معلولا لعلة اخرى غير الحاوى وقولكم المتلازمان
لا ينفكان في الوجوب بالذات ممنوع قولكم في بيانه اذ لو امكن ارتفاع
احد الشيئين وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان
ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك
لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر كامتناع الانفكاك
بين ذات الواجب تعالى ومعلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاع
نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب واما كان يقتضيه ان
لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان
وجوب المعلول مرتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم
ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع

اللازم

بوناهر

اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم
في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا
لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا
بل لا نسلم الملازمة بين وجود المحوى وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه في الصورة
المذكورة اعني فرض ارتفاع المحوى والحاوى معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء
متحقق هناك مع انتفاء اللازم الاخر اعني وجود المحوى هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال
بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل الحاوى بعد اعتبار وجوده وبين وجود
المحوى في داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل لمحوى معين
فالمحوى المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوى المعين
فلا يتحقق التلازم بينهما ولو سلم الملازمة بينهما فلا نسلم ان المتلازمين يجب ان
يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا آنفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين
واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا
في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان
وجب الاخر في ذلك الزمان البتة وان كان متأخرا عنه في الرتبة واما انه ان
وجب احدهما في مرتبة وجب الاخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة
مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم عليه بالوجوب
فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذي علا مقعر الحاوى فاذا
لم يجب وجود المحوى لم يجب ملأ مقعر الحاوى واذا لم يجب ملأ مقعره لم يجب عدم
الخلاء بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى
بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوى فذلك ممنوع وان اراد انه لم يجب في تلك

اي المتلازمين يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب والمختف
ان المقدمة المذكورة وان ليست مأخوذة فيما ذكره النحرير
صريحا لكنه مأخوذة ضمنا لانه قوله فاذا لم يجب وجود
المحوى ملأ مقعر الحاوى عليه ع م

المحرر م

المرتبة وجود المحوي فذلك مم لكن الاجدية لا انه لا يترتب عليه عدم وجوب الخلاء لما عرفت
انفا من ان التلازم بين الاجسام يساويها في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان الهيولى
متاخرة عن الصورة وقولكم هي شريكة لعلة الهيولى قلنا لو سلم فتنوعها لا بتشخصها
وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحاوي اقوى
واعظم من المحوي لانه ربما كان المحوي اكثر ثخانة بحيث يزيد على الحاوي بحسب المساحة
فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه قطرا ولا شك ان الوهم يذهب الى
تعليل مثل هذا الحاوي بمثل هذا المحوي على ان استبعادات الوهم لا عبرة بها في المقامات
البرهانية دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة
لان تاثير المقارن لا يكون الا بمشاركة وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه تشترط في صدق
التاثير على المقارن الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئيته فضلا عن ان
يكون لها وضع بالنسبة الى موجدها فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله
وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المطلوب فان قيل علة
المركب لا يجب ان تكون علة لجزئيه معا بل يجب ان تكون علة للجزء الاخير واجتماعه
مع الاخر كما صرح به الشيخ في الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبل
الجسم مع صورة جسمية اخرى ويكون لها وضع بالنسبة الى موجدها المقارن فيوجد
هو في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا اخيرا للجسم الذي هو اثر ذلك الموجد
ولا شك انه اذا كان لشيء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى المؤثر مصححا
لايجاد ذلك الشيء في تلك المادة والا لزم ان لا يؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا
اذ لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا قلنا الكلام ههنا في العلة الفاعلية المستقلة
بالتاثير على معنى انها لا يشاركها في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا

المؤ

المؤ يجب ان يكون فاعلا للكل واحد من جزئيه والا لكان فاعل الجزء الاخر مشاركا
له اذ الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع
في تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايضا بعض افعال النفس لا يتوقف على الالات
الجسمانية فلان يشترط الوضع في تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها للجسم
من هذا القبيل دليل اخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا
والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء
على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا فاعيانه فقط ~~واما اذا كان جسما او عرضا فاعيانه فقط~~
واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على
نفسه بمرتبة واما على الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان صورة او مادة
فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجدا الا مع الاخر فيجب ان يوجد الاخر وح يكون موجدا
للجسم الاول اذ لو لم يوجد الاخرى واوجد الجسم الاخر لم يكن ذلك الجسم الاخر الذي
هو اثره اول الاجسام لتاخره عن الجسم الذي احدهما جزء منه وقد تقرر عندهم
ان ليس احدهما علة للاخرى (اي صورة او مادة) والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة من
الوجوه الاخر في غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة
بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا
وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ (هي الصورة)
الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس
والحركة الارادية وتجعل النفس الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية
فيفسرونها بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال
ما يكمل به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته

يطلقون ح

النوعية للنبات وكذا النفس الحيوانية هي الصورة النوعية للحيوان من ...

فالكمال الاول موقوف عليه الذات ح والكمال الثاني موقوف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على الكمال الثاني الذي يترتب عليه كمال اخر كالحركة بالقياس الى الحصول في المنتهى مثلا س سره

اي العارضة للحديد وليس المراد كمال اول بالنسبة الى الحديد كما في قوله كالقطع للسيف او المراد بالحديد السيف بان يكون اللام للعهد والاظهر ان يق بدل للحديد للسيف م ن سره

[illegible]

ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما ينبغي للنوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول
يخرج عنه الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصيل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول
المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع
نوعا ذاتها وقولهم الجسم يخرج عنه الكمالات الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام
الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر
والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات وقولهم ذي حيوة بالقوة
واراد وله ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما
بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج
ح عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج النفس السماوية على راي من يقول
ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات له فيكون
جسما آليا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي من افاعيل الحيوة
يكون دائما وبالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد
المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة
بل قد يكون بالقوة واما على راي من يقول ان لكل فلك نفسا وانها ليست
من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض
عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج
فيه التغذية والتنمية والتوليد فلا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به
الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقف على الحيوة اولا فان اريد جميعها خرج
عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط
والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض

وصور المعدنيات

وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي فانها تفعل افعالها
بدون آلة متوسطة بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان قيد ذي
حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى
شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس
عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثاني باعتبار
فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولهما رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدئية فعل
ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس
النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على
المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال
والآلات لكن ذكر الشيخ في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست
على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا يخفى انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما على
المذهبين لان فعل النفس السماوية ليس ايضا على نهج واحد عادم للارادة بل انواع
مختلفة مع الارادة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد
ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة
قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويتولد فقط
اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة
ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة ويحس بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات
والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي آلي يعقل الكليات ويستنبط بالرأي والنفس
الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين واعلم ان ما ذكره في تعريف
النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها
كما في تعريف النفس النباتية مثلا
والآخر المصنف [illegible]
الشيخ الرئيس [illegible]

الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب
ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف البانى من حيث انه بان
وان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث
النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة ووسيلة الى ما هو اهم المهمات اعنى
معرفة الصانع تعالى بحاله من صفات العلياء ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين
من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال
النفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد
متحد بالماهية في الافراد الانسانية حادث لا يفنى بفناء البدن ولا تنتقل
في الابدان وله تعقل بالذات واحساس بالالات وتشارك النبات في
قوى التغذية والتنمية والتوليد وساير الحيوانات في قوى الادراك الظاهر
والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهم بعض الناس
من ان النفس عين المزاج الذي ينتفي بتلاشي البدن بوجوه الاول ان النفس
الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى
الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع والتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا
على التيام والتاليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم
الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور قيل
ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاول من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة
فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاول فلو كانت النفس
التي هي كمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس
الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط

مادة

مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول القوة تعد المادة لصيرورتها انسانا وتصير المادة
بتلك القوة منيا وتكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية
ثم ان المني لما وقع في الرحم تنزايد كمالاتها بحسب استعدادات يكتسبها هناك
الى ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب
غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس
حيوانية يصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد
لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان
يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف
على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج
الحاصل عليه في الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على نفس الام لان
تلك الاستعدادات مستندة الى امور تستند اليها ويتوقف على تلك الصورة
ويتوقف عليه الصورة الفاعلية للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بالتغذية
والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف
عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية
والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس الحيوانية للمولود ويتوقف
عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج
الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي موقوفة على ذلك
المزاج بل على مزاج اخر سابق عليه فلا يلزم الدور اقول ولقايل ان يقول ان
من زعم ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة
ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدأ الاثار ينسبونها انتم الى

النفس وشبوتها امرا آخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف
على مزاج آخر سابق عليه بجبر الاضداد المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع
والتأليف الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق
نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك ايضا جائز غاية الامر
ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها لعدم المادة لفيضان
اللاحقة عليها ولا محذور فيه ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان
فى الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان
يقتضى السكون كالماشى على الارض او يقتضى الحركة الى جهة اخرى كالصاعد
الى موضع عال والتمانع فى الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين واليه اشار
بقوله ولكمانعة فى الاقتضاء واعترض عليه بان المانع للنفس عن الحركة الى
جهتها هو اجزاء البدن فان اجزاء البدن لثقلها تميل الى السفل فيمانع النفس فى
الحركة على وجه الارض او فى الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس الحرارة
والبرودة فلا ممانعة له فى شىء منها الثالث ان النفس يبقى عند بطلان المزاج
فان زيدا مثلا له مزاج عند الطفولية لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب
ولا شك ان الباقى غير الزائل والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت
الآخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك اعنى النفس هو
المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت
كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له
انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها
للبدن واجزائه وقواه فقال وهى مغايرة لما يقع الغفلة عنه يعنى ان الانسان

لايغفل

لايغفل عن ذاته اى لا يخلو عن تصوره والتصديق بثبوته فى جميع احواله وينبه على
ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه فى هذه الحالة لا يشك
فى انه مدرك لذاته مثبت اياها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة
بالسكر لا يعزب ذاته عن ذاته ولا يلزم من تعقل النائم والسكران ذاتيهما فى
حالتى النوم والسكر ان يبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال العارض
ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس يظهر ذلك
بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر
شيئا من اجزائه ولا يتلامس اعضائه معلقا فى هواء طلق لا حر فيه ولا برد
فانه فى هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن
بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى
والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته وانيتها فلا يكون ذاته شيئا منها
ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هى اجزائه الاصلية الجسمانية التى
هى جزء لبدنه ولا نم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض
والقوى الحالة فيها اقول فيه نظر لانه لو كان كذلك اى لا يغفل عن اجزائه
الاصلية لكان عالما بانها ما هى لا نقول يجب ان نعلمها بحقيقتها بل بوجه
يمتاز به عما عداه من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها
كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يميزه عما عداها ومغايرة لما يقع
المشاركة به يريد ان يبين مغايرة النفس للجسمية المعقولة الممتدة فى
الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشاركه
فيها غيره اقول فيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى

يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه
على من له ادنى تميز فكيف يجعل مسئلة ويدون وان اراد الجسم المشخص فذلك هو
البدن بعينه وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين
مغايرتها لجميع ما ذكر اعنى المزاج والبدن واجزائه وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع
بانها متبدلة اما المزاج فانه يصير احر مما كان وابرد منه وايضا ارطب وايبس
واما البدن واعضائه والجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص
مع ان النفس باقية من اول العمر بل من الى آخره كما الحكم به البديهة وغير المتبدل
غير المتبدل واعترض بان التبدل انما هو فى الاجزاء الفضلية واعراضها دون
الاجزاء الاصلية التى هى النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان
ذات الفرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما فى التبدل
بالتحلل والاغتذاء بل بالنشو والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام
حيوته ولعل التحقيق ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما يشاهد منه بهيكله متشخصا
يعجز العقول عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك التشخصات لا يتبدل ولا يتغير فى مدة حيوته
الا بعوارض لا مدخل لها فى تشخصها كالاجزاء الاصلية التى هى بدن الانسان فانها
لا يتبدل من اول عمره الى آخره الا بعوارض لا مدخل لها فى تشخصها وهى جوهر مجرد
يعنى ان النفس الناطقة ليست متحيزة لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان
النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن
او جزءا منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين
انها ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا
فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذى ذكره واجيب بانه ربما يذهب الوهم

الى انها

بالتحلل

جوهر مجرد

الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجرد عارضها
يعنى ان عارض النفس الناطقة اى الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان
يكون النفس الناطقة التى هى معروضة لها ايضا مجردة بيان الاول ان الصورة
العقلية قد يكون مشتركا بين كثيرين كالكليات التى نتصورها وكل ما هو مشترك
بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بعوارض مادية من
مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف معين وغير ذلك فلا يكون ملائما
لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثانى ان اختصاص الحال
بالمقدار المعين والوضع المعين والاين المعين يوجب اختصاص المحل فيه واعترض
عليه بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم فى العالم لجواز ان يكون العلم
بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة المعلوم بل فى مجرد آخر
فيلاحظها النفس من هناك كما يدرك ما انتقش من الجزئيات فى الآلات بل يجوز ان
يكون العلم مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شىء فى شىء اصلا سلمناه لكن
جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم فى تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس
على الجدار وح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ماله هذه الصورة ولئن سلم
من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا
عنها سلمناه لكن لا نم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضى اتصاف ما
يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا
يرى ان الجسم يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه
لكن اتصاف الصورة الحالة فى النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافى
تجردها عنها بحسب ذاتها قيل السؤال الاول ان يندفع باثبات الوجود

محفوفا اى مستورا

من الانتحا من

ان النفس الناطقة التى هى معروضة للصورة العقلية لو لم تكن مجردة لكانت الصورة العقلية الحالة فيها غير مجردة لان تحقيق

سلمناه لكن لا نم ان المدرك كان حلول الصورة فيها نحو حلول الاعراض فى محالها وهو ممنوع

وهو ان الوجود الذهنى للشىء ما يكون بارتسام صورته ذكر الشريف فيندفع منع ان العلم بارتسام صورة المعلوم فى العالم ومنع تساوى الصورة وذى الصورة فى تمام الماهية م ن

السؤال الاول يندفع باعتبار الثانى دون الاول

اى الوضع المعين

الذهني على الوجه الذي تحقق اقول انت خبير بان الوجود الذهني على ما حققناه ليس
بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم انقسامها
دليل آخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من
الماديات بغير منقسمة اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم
فمحلها الذي هو عاقل لها اعني الناطقة لا تنقسم والا لزم انقسام المعقول الغير
المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها
تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان
كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت
غير متناهية لا بد فيها من الواحد بالفعل في تحققها وتعقل الكل بعد تعقل
اجزائه قيل لعل ذلك الواحد بالفعل ينقسم بالقوة اجيب بانه لا يجوز ان
ينقسم بالقوة الى اجزاء مخالفة بالماهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل
بل الى اجزاء متشابهة في الماهية فيكون الصورة العقلية مشابهة لاجزائها
في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل كحصول
الكل وان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا
حصول ماهيته في العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية
فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن
العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب
ان يكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم يكن
مشتركة بينها واما انها تجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا واما
الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نم

ان العلم

ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نم مساواة الصورة للمعلوم في
تمام الماهية اقول ولو سلم فلا نم مساواتهما في الانقسام وعدمه لانه
من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوي
في الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وايضا لا نم ان كل مادي منقسم
فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل دليلهم مقلوب عليهم فانا
نقول الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة
فلانها تعقل الماهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام
المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام
الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان الماهيات المركبة التي تعقلها النفس منقسمة
الى اجزاء مقدارية وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه يعني ان النفس
الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية
واجيب التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو انفعال لا فعل
والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة
وهيولى الاجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل فحكمكم النفس تقوى على
المعقولات غير متناهية ان اردتم به انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى
على تعقل آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا
ينتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده وان
عنيتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الا ان يراد به
انها تتصور مفهوما كليا ويلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي



اجالاً والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل
الكلي فيرجع الى الوجه الاول بعينه وايضاً فان النفس تدرك ذاتها والاتها و
ادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال
لانها تعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الالة بين الشئ وذاته والته وادراكاته
واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من
غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في ساير الادراكات ولحصول عارضها
بالنسبة الى ما تعقل محلا منقطعا يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او
دماغ او غيرهما لانه لحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما تعقل
لها محلاً منقطعاً اى لانه لحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا
لها منقطعا اى في وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة
تعقلها البدن لها وكذا لكل عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت فلو كانت
حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير متعقل له
اصلا وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل يتوقف
على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجة فان كان
الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني
لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة يستلزم اجتماع المثلين في مادة
واحدة وهو ممتنع اقول ويرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره
بنفسه عندها ولا يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر
آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضاً فان المتعقل ان كان الجسم الذي
هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا

ان يحل

ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل هو مادة
الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية
فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي
هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم
في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت
ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان
احديهما عينية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول شئ في آخر حلوله في محل
ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت
شئ شيئا آخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة
في محل الحركة لان الحركة يوصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم
فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز
باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة
فيها بواسطة وهذا القدر كاف في امتياز بينهما اقول على انهما متمايزتان من
وجه آخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى
موجودة بوجود عقلي وما يقال من ان حلول احد المثلين في الآخر محال لحلولهما
في محل واحد اذ لا تمايز بينهما ههنا ايضا لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب
العوارض لتساوي نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مغايرة
الحال المحل ونسبته الى الحال مغايرة احد الحالين للآخر وهذا القدر كاف
في التمايز ومبنى هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقد
مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما غا

بصفاتها دايما وغير عالمة بشيء منها اصلا وكلاهما باطلان فان كثيرا من صفات
النفس معلومة لها ولا يدوم استحضارها اياها واجيب بان صفات النفس
ولوازمها ينقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير حاجة الى شيء مغاير
لها فكونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها فكونها مجردة
عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دايما كما
كانت مدركة لذاتها دايما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان
الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول
لزم ان يكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية اقول
ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة
الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقلها في حينها شيء وهو
ان ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فالفرض
من الصفات المقايسة اليه ايضا يكون مدركة دايما لتحقق الحضور والفرض
انه كاف في الادراك واجيب ايضا بان العلم بالعلم ليس امرا زايدا عليه اذ لو
كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع صورتين
متماثلين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان
لم يتوقف على حصول صورة اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا فيلزم
المحذور ورد بانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية
القايمة بالنفس كالقدرة والشهوة والعلم والتشهي وغيرها والاستلزام
استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض النفس الناطقة اعني
الصورة العقلية يكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء

لان العلم بالعلم مغاير له بالذات بل بالاعتبار ولزوم المحذور
انما يكون اذا كان العلم بالعلم مغايرا له بالذات لا بالاعتبار

المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج العارض اليه ولا يخفى
ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولانتفاء التبعية يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة
في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال لانها انما تعقل
بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال
لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما يرى في الحس والحركة الحاصلين
في البدن لانها يضعف بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف
والكلال فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة
البدنية في الضعف والانحطاط فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير
خرفا وينقص تعقله باختلال فقد اختل قوة التعقل باختلال الآلة فيكون
حالة في الجسم قلنا اختلال التعقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقل حال
في الجسم عامل بالآلة اذ جاز ان يمنعه آخر العمر تعقله الذي هو بذاته اشتغاله
بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل
عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بآلة بدنية ويرد عليه انه
يجوز ان يضعف القوة العاقلة بضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد
تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد فان جودة
الفاعلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن والادمان ايضا فان
المدمنين على صلاح المشايخ يقدرون على ما لا يقدر عليه مثل الشبان الاقويا
وفي آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة
بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر معتد به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون

المزاج الحاصل في سن الكهولة وفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وذلك تقوى
القوة العاقلة وحصول القصد دليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره
ان القوة المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها فتضعف
الافاعيل القوية الشاقة وتشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة بل نقول
ربما يبلغ وهن القوة حداً يعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس
بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع
الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وكذا
حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس
فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى
كما نشاهد في حال الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون لقاهر
يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه من المقاومة فيوجد الفعل وان كان مقتضى طبيعة
القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتالف موضوعات تلك القوى عنها
فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم
والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد الوهن والكلال
فانها قد لا تكل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم بل يقوى بذلك لازدياد
كمالاتها وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم نقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كان تعقلها
بمعاونة شيء من القوة الفكرية فقد يضعف عند التعقل لضعف معاونها لا
لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون
العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية فلا يتقدح اختصاص

بعضها

اراد بالفعل معناه اللغوي اي عمل التأثير والتأثر فانه يطلق الفعل عليها على الادراك الذي هو تأثر وانفعال

بعضها بالكلال دون البعض واما القياس فلا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية
لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد تقتضي
وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة
بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات اي الالات
واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع
مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل يشبه ان يكون قوله عليه السلام
الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة
فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام
ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا
بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل
به احد واحتج المص رة على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد
واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان
يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها
بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه في حدها حدا للحقيقة الجنسية للنفوس وان ادعى
ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد واي طائفة يفرض فهو ممنوع
بل ربما يحتاج في ذلك الى ضم مميز جوهري بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس
ويجعل حدا لها عرضا عاما لانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض
لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها في الماهية تقرير
الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن

والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار
المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس
وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد
يتسخن مزاجه جدا ثم يتبرد بعد ذلك وهو باق على خلقه التي هي بلادته وذكاؤه
فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد يتبدل هذه العوارض
ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف في اقدامه في المحاربة والثبات عليها
يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب
اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة
الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد بين الشخصين متقاربين في المزاج
غاية التقارب مع انهما يتباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم
والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك
الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالتعلم من المعلم ومشاهدته من الابوين والاصحاب
والاخوان اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجة كلها للعفة
مثلا مع كونه مائلا بجبلته الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة
والرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في
هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا
الى الاسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان يكون مختلفة
وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها
مثل ما زعمه الاحكاميون من الاوضاع الفلكية او يكون لتركيب في تلك الاسباب

من النفوس

اى الواقع

من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة وانحاء شتى
قلما يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق على الندرة يتبعه التوافق في
تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس
وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظ على قولنا وعلى قول
الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع ضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما
يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه
المليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المص الاول ولهذا حكم
قال وهو ظ على قولنا اى حدوث النفس ظ على قول المليين لان الواجب تعالى
فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على
قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع
الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس
لو كانت قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول
لانها بعد التعلق بالابدان اما ان تبقى وحدتها وح يلزم ان يكون نفس
زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالجبن والبخل بعينه نفس من اتصف
بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان
يتكثر ولا يمكن ذلك الا بان تبطل النفس الاولى الواحدة ويحدث نفوس
اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الازلي وهو الامر الثاني وذلك
باطل لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس
واما ثانيا فلانه لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وبحدوث نفوس اخر لان

قوله على قولنا اى على قول المليين لان العالم عندهم حادث والنفس من جملة العالم

فلو كانت النفس متعددة في الازل وهي متحدة بالنوع فلا بد ان يكون لها مادة في الازل بها امتياز بعض الافراد عن بعض م ن

التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة والهالكة وعائرها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وستبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا يكون متحدة بالنوع لما تقرر من ان ما ليس مادة يكون نوعه منحصرا في شخصه لما سبق من ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما يمكن في ماله مادة ومادتها البدن ولا ابدان في الازل وتتميم الكلام بما مر آنفا وهو الامر الثالث واعترض عليه بانه مبني على مقدمات قد مر تزييفها في محل اثباتها وايضا انما يتم ببطلان التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور وهو مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الآخر لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال من بدن الى آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد يجب وجود النفس لما تقرر من وجوب وجود معلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدأ موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس وقد مر انه لا يتم

بيانه

بيانه الا ان ابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث النفس في حصول استعداد البدن ممنوع لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة وقد بطل بينهما في حال كمال ذلك الاستعداد فلا يحدث ح لنفي احد الاشياء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر جوهر النفس الباقي كما كان واللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم ان لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا ثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قط والتالي باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة بيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احدى نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان وان لم يكن هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور اما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس

يلزم

معاد دفع برتوردن

مسئلة في بقاء النفس بعد فناء البدن

البحث في بقاء النفس

بلا زم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات شغل ويرد على الوجوه الثلثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى بدن آخر انساني ولا يدل على انها لا ينتقل الى بدن حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات وسماه فسخا ولا الى جماد وسماه رسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا نعني بفنائه انتقالها الى بدن آخر

ولا نعني بفنائه انفقوا القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا امتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا لانا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود وصح ان يكون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعد الحصول مباين له او لفساده عنه ولو جاز ذلك جاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعد الوجوده ومحلا لامكان فساده اي مستعد العدم كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد فيه وهو متهيئ لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه واذا امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد النفس

مغايرا لها

قال الحكماء النفس الناطقة غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس الناطقة لا يقبل العدم شرح طوالع م

مغاير لها وليس بمباين لها فاما محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد المحل ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس ذا مادة تقوم بها فلم يكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه قد فني فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء كانت النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها لا تفنى مطلقا قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه لتكميل الة لها في تحصيل كمالاتها اللائقة فهذا الارتباط الذي بينهما موجب مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها به اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا بالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامها بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعد العدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن

ملخص الجواب ان البدن لا يصلح اصلا لان يقوم به استعداد فناء النفس وان صلح لقيام استعداد حدوثها ووجودها به وبهذا الجواب يندفع ما يجيء ان الدليل المذكور لا يدل على امتناع قيام استعداد فناء النفس بمادة البدن الشيء بعد فنائه اذ بهذا البيان المفصل متضح ان المادة ايضا كالبدن لا يصلح للقيام المذكور فتامل م

لا يكون الا لوجود النفس من حيث التعلق والتدبير والتصرف [illegible]

لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في انفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا
الى عدمها في انفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في
انفسها قطعا بل لا بد له من استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد
ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يجوز ان
يكون محلا لامكان الثاني مع انه محل لامكان الاول ويرد عليه جميع ما سبق
ايراده في مبحث ان كل حادث مادي ولا نضر مبدا صورة لا خرو الا لبطل ما
اصلناه من التعادل ذهب بعضهم الى ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية
انسانية على البدن فيكون آلة لتصرفها في البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام
مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية
عليه لا تفيض منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان لنفس واحدة بدنان
فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يثبت وبان وقد بينا انها متساويان
وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات
بذاتها لا بواسطة الآلات بل ترتسم صورها في ذات النفس وتدرك الجزئيات
بالآلات اي بان ترتسم صورها في الآلات ولا نزاع في ان مدرك الكليات
في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند
بعضهم النفس واختاره المصورة وعند بعضهم الحواس والدليل على ان مدرك
الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما
فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس
فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات ترتسم

النفس

هذا اشارة الى دفع كلام الشارح القديم الذي اورده
سيد المحقق ومحصول كلام الشارح ان المص
اصطلح على تخصيص الادراك بالجزئيات وحاصل
كلامه قدس سره انه لا حاجة لتوجيه كلام المص
الى ارتكاب اصطلاح جديد ومقابلة الخاص
بالعام قرينة على ان المراد ما عدا ذلك الخاص
وانه استعمل الادراك في الموضعين
اشارة الى هذا منه

النفس دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد سبق
بيان الاول في مبحث تجرد النفس وبين الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين
وضعا من غير استناد يعني قد نتخيل مربعا مجنحا بمربعين مثلا وبين في جميع
الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره
على هذا الشكل من غير استناد الى تغير ان يستند هذا التخييل
الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج بل نتخيل بمحض اختراع ونميز
بين جناحيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية
ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك
لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير المحل
الآخر وليس هذا هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد في الخارج فتعين
ان يكون المحل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين
الآلة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور دون
المتوهمات التي هي معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس الجزئيات بدون
الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة في ذلك واللازم
باطل بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك الذي
بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك
النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الآلة وقد يجاب بانهم قد صرحوا بان
ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالآلات واما ادراك الجزئيات
المجردة كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيه الى الآلات الجسمانية

مبحث القوى

وللنفس قوى تشارك بها غيرها وهي الغاذية والنامية والمولدة
واخرى اخص بها تحصل الادراك اما للجزئي او للكلي يعني ان للنفس
الناطقة قوى تشارك بها الحيوان الاعجم والنبات وقوى اخرى اخص
بها تحصل الادراك للجزئي وهي قوى تشارك بها الحيوانات العجم دون
النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى
العشرة تحصل بها ادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاولى لانها
تختص بالانسان وهي قوة تحصل بها ادراك الكلي واما القوى التي تشارك
فيها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلثة اثنتان لاجل الشخص وهما
الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه الثلثة تسمى
نباتية لا لاختصاصها بالنبات بل لانحصار قواها فيها وتسمى طبيعية ايضا
اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي وتتم فعلها بافعال
جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة
القريبة من الفعل شبيهة بالعضو وقد تختل به كما يقع في علة تسمى
اطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق وقد تختل به كما في الاستسقاء
اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه وقد تختل به كما
في البرص والبهق فان جوهر البدل والالزاق موجودان فيهما والتشبيه
غير موجود فهذه الافعال الثلثة لا بد ان يكون لقوى ثلث لكن القوى
الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى تستخدم كل واحدة منها والظاهر انها هي
مجموع تلك القوى الثلث والقوة التي يصدر عنها التشبيه تسمونها مغيرة

الزاق چسبانيدن

اذ لو كانت هي قوة اخرى تستخدم كل واحدة منها لكان الفاعل غيره وليس كذلك

نامية

نامية وهي واحدة بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء
واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء وتختلف بالنوع اذ في كل عضو منها
قوة تغير الغذاء الى شبيه مخالف لشبيه القوة الاخرى واما النامية فهي التي
تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذي فتزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية بان
تزيد في الاعضاء الاصلية اي ما يتولد من المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها
وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء
المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن
لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وبقولنا بنسبة
طبيعية يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي
واما المولدة فالمراد بها قوى [illegible] اعتبارية كما في الغاذية فانها كما
ذكرنا انفا عبارة عن ثلثة قوى احدها ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيا
وهذه القوة عملها في الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيها
ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص
بان تجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه
مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى لان
المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على احدى القوى الثلث من القوى
الغاذية ايضا لوجود معنى التغيير فيها فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك
بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة
انما يكون حال كون المني في الرحم ليصادف ذلك فعل القوة المصورة لانها

تعد مواد الاعضاء والمصورة تلبسها صورها اللائقة بها واما لم يذكر المصورة القوة المصورة لانه سيبطلها وانما احتيج الى هذه القوة اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء ممتنع لان البدن انما يمكن تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتمديد ولا بد من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول ويلزمها لا محالة ان تحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء الى يحيط والحركات البدنية و النفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس بدن الانسان استحال بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوة من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان لا بالتولد مما يندر وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما يعده مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يليق بالشخص من ذلك النوع الى ان يتم ذلك الشخص ويخدم الغاذية قوى اربع هي الجاذبة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين في انفسهما لكن لما لم يكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع فسميت تلك الاربع خوادم لتينك

القوتين

القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته بل ليتم فعل تينك القوتين وانما قال تخدم الغاذية ولم يقل الغاذية والنامية لان الغاذية ايضا تخدم النامية فيعلم ما هو المقصود اعني خادميتها لها بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فظ لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخ اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المتنكس اذا اشتد حاجته الى الغذاء يجده يجذب من فمه الى المعدة من غير ارادته بل مع ارادة امساكه في فمه وايضا فان الحلو يخرج بالقي بعد غيره وان تناوله اولا وما ذلك الا لجذب المعدة اللذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع يحس الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب سيال استحال ان يقف بنفسه زمانا فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فلان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل منه ذلك الغذاء شيء وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها مع ثقله واما

والاحليل مخرج البول ومخرج اللبن من الضرع والثدي

الدليل مقدم على المدعى وتتمة لدليل الاصل لا دليل آخر وكان الانسب ان يقال ولان الغذاء جسم رطب ليكون مثلا لماسكة المعدة

تشريح

الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون لما هو مقارب الاستعداد
للصورة العضوية واما تمكين ذلك بعد فعل القوة التي تجعله متقارب الاستعداد
وتلك القوة هي الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء
فيها يصير كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين لا بمجرد المشروب
وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد
ابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل
في انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها
في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطايفه بالعروق
المسماة بماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق المتصغرة المتشابكة
المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث تلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك
انهضاما ثانيا وتخلع صورته النوعية الغذائية وتستحيل الى الاخلاط وتسمى
كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه من حين صعود
الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه
من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق واما الى الدافعة فلانه ليس غذاء
يصير بتمامه جزءا من المغتذي بل يفضل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من
الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن ويفسد بل يفسده
فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجود ما ذكر عند الحس في حال التبرز
والقيء وارادة البول وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء
كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى

غذاء

ماء الكشك
شيره جو

المتشابكة
اي رقيق

فوهات
اي مسامها

والبراز الفضاء الواسع وتبرز الرجل
اي خرج الى البراز للحاجة ص ١٢

غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة والنمو
غير التسمن لما تراهما قد يوجد احدهما بدون الآخر اما النمو بدون التسمن فكما في الصبي المهزول
واما عكسه فكما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال يقابل التسمن والمصورة
عندي بطل لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها
شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة
الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار
ويرد عليه انا لا نسلم ان المصورة قوة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس
كما ان المغيرة واحدة بالجنس ومختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور
هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع
في الاعضاء ففضلة كل هضم انما تستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان
تلك الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة
والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة وما روعي فيها من حكم ومصالح قد
تحيرت فيها الاوهام ودهشت عن ادراكها العقول والافهام وقد بلغ المدون
منها كما علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة آلاف مع ان ما لم
يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل مما لا يكاد يذعن العقل بصدوره
عن القوة التي سموها مصورة فهذا ان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل الحكم
بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير قدير هذا كلامهم في القوى
النباتية واقول الاعتراض عليه بعدما قيل ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها
المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه

للقوى المذكورة

النصوع

الا الواحد ان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول باختياره فيجوز
ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن
الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة
فهذه المسائل لا تتم على قواعد علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت من خلط
المتأخرين الحكمة باصول الدين من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية قوى تلك
قولكم فعلها احالة بافعال جزئية قلنا مسلم لكن تحصيل جوهر البدل وهو
الدم الخلط انما هو فعل هاضمة الكبد والالتصاق فعل جاذبة العضو واما
الغاذية ففعلها ليست الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها
التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس
وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا
بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدئ فعلها
عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا اجتذبت جاذبة
عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية
واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون
ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد
انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للصورة
الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد
ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل
عنها الصورة الاولى وهي الدموية فيحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان

احدهما

احدهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية
من فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة
فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالة واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة
لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب
الهضوم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية
ايضا كما ذكرناه آنفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة
هي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك
القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للعضوية كما كانت
مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان
النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة تختلف احوالها
بالقوة والضعف فتحصل برهة من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء
الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلاثين ثم يتطرق اليها شيء
من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب
من الاربعين ثم يتزايد ضعفها فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك
في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من ستين وفي الانحطاط
الظاهر الذي هو ما بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى
غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني هاضمتهما فانها تفعل ذلك كما يفعل
مغيرة الثدي اللبن ولا نسلم ان في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة
غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لنا

للصورة صح

انت عليه برهة من الدهر وبرهة اي مدة طويلة من الزمان صح

الى اثبات المغيرة الاولى قولكم انا نبين ان المني متشابه الاجزاء فلولا
هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة في
بعضه صورة العصبية وفي بعضه صورة العظمية ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني
متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المني
يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا
من جميع الاجزاء فهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقايقها باختلاف الاعضاء
المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا
فان المني اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون آخر ترجيحا
بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء
بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض
بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس والآت لها والنفس
حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء
الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل
اياها وهو باطل فمدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس
الناطقة للمولود اما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى
نفس المولود النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المص
رحمه الله تعالى في شرحه للاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء
غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها
مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير بتلك

القوة

القوة مبدا تلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم
ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعداد تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء
ويضيفها الى تلك المادة فتنميها وتكمل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة
مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدا لقبول
نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك
الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها
مع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة مدة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك الجزئي

اللمس

فمنه اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اي الخشونة والملاسة مما ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة
بحكم الاستقراء قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه
كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان تفقد ساير القوى دونها كذلك حال اللامس
للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة النفس
فيجب ان يكون الطليعة الاولى ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح
وان يكون قبل الطلايع التي تدل على امور يتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او
مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقى
الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر
على الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط
بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب سارنا في جميع

طليعة النفس بيني ونكر و طليعة الجيش من يبعث ليطلع طلع العدو ص

طليعة مقدمه لشكر و ديده بان

كان ما والبصر

الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى
بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية
مصبان لما فيه لذع وكالرئة فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها
ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست لتالمت
بالضغط والمزاحمة لما يرد عليها من المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات
زعما منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون
لها شعور ولمس بالضرورة ونفي القول بانها انما يكون لجذب الملايم ودفع المنافر
فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا ورد بان
ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كالتلذذ بما
بالملامسة والاصطكاك واجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما
ذهب اليه البعض من وجود اللامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من
العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملايم والمنافر
ففي غاية الضعف وفي تعدده ووحدته نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة
قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كساير الحواس فان اختلاف المدركات
لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب
كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه في تكثير
القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا انها لما كانت
مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينها
فاثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة من الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة

بين الرطوبة

بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين
والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون هذه
القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الآلات انقسام
غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس هو المتضاد
كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا
جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها
ما اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم والروايح والالوان اجناس مختلفة متضادة
مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى
لا يجدي نفعا ومنها الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل

الذوق

والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو تالي اللمس
في المنفعة اذ يتمكن به على جذب الملايم ودفع المنافر من المطعومات كما ان
اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة
ويفارقه في ان نفس الملامسة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدي
الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة
ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم
كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم
الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوبة
بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها اما بان
تخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم يغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان

او

الشم

الى الذائقة فالمحسوس ح هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول
جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب
المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة
ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد يتركب
عن الطعم واللمس احساس بلا امتياز كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها
انفعالا لمسيا بالتسخين ولها اثر ذوقي قد يرد على النفس اثر القوتين معا كأنه واحد
بلا تميز في الحس ومنها الشم فهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين الشبيهتين
في الخيشوم بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة
الى الخيشوم والجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة
الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل
الى الشم وقيل بفعل ذي الرائحة في الشام من غير استحالة في الهواء ولا تبخر
وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة
من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك
والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويغيب بالكلية
مع ان رائحته يدرك في الهواء ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم
لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما
يهيجها من الدلك والتبخير تذكي الروائح ولما كان البرد الشديد تخفيها ولما ذبلت
التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك
من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس

والشم

والشم على التفاحة وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن
ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا
سببا لادراك الروائح كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها
سبب له وتمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها لما جاورها لا تسخن
الا مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما
حكي في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف
حصلت من مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ [illegible] له
الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان تتحلل من تلك الجيف اجزاء تنتشر الى
مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمناه لكن وصول
الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون لهبوب
رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حين حلقت في
الجو العالي ومنها السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ

السمع

ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموج
الحاصل من قرع هو امساس عنيف او قلع هو تفريق عنيف وهما موجبان لتموج الهواء
اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها القارع
الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموجه الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها القالع
المقلوع الى جنبيها ثم من الامرين جميعا يلزم المتباعد من الهواء ان ينقاد للتشكل والتموج
الواقعين هناك وشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع
الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت

لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي
فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت
ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج
ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في
الصماخ فيدركه السامعة ثم استدل على ان الاحساس بالصوت بوصول
الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة
ووضع طرفه الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان
دون ساير الحاضرين الثاني انا اذا راينا من البعيد انسانا ضرب الفاس
على الخشبة راينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع
الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة تهب
الريح اليه يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه
وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة الى الدوران اذ
محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع
ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن والا انت خبير بان امثال ذلك بمعونة الحدس
القوي من الاذهان الثاقبة يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسايل
العلمية سيما ان جبنا بالحدس الصايب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها
معلومة يقينا وعارض الامام بوجوه الاول الحروف الصامتة لا وجود
لها الا في آن حدوثها فكيف نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهواء

الحامل لها الى صماخنا الثاني ان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او
اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك
الواحد الا نادرا لانه من النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان
يصل بالكلية الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا
كثيرة الثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع
من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ في مسام
الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج
فاذا تادى الى الجدار وصدمه بكثافته لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء
حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه من المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك
الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية
الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني
بان الهواء الحامل لها اهوية متعددة لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان
يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول
اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع
بقاء الهواء على كيفية التي هي الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء
في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل
على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
اراد به تكيفه بكيفية معينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي
حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا الشكل على حاله ومنه البصر وهو

البصر

بالله ولي التوفيق

قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان عن غور البطنين
المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي تتيامن
النابت منهما يسارا وتتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما
واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة
اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة
وسميت بمجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج
الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة
ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بساير المبصرات
كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف
ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على
ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء
ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كساير المبصرات
بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة
تكون تعلق تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بذلك المرئي
ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض
الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي
برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية
الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود
رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان

احدهما

احدهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا
انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة
بوجود الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق
بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء يتعلق
بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي
اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه
الاشياء عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع فينا الى تأثر الحدقة
انما قيد بقوله فينا لانه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون
في حقه تعالى بتأثر الحدقة اذ لا جارحة هناك ويجب حصوله مع شرائطه عند
الفلاسفة وبعض المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله
بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند
انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني
اي عدم الرؤية لا يدل على امتناعها
فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان
ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون
انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من
العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند
تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا
القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة واما شرائط الرؤية فمنها

ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في
حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه
في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة
البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي و
كموده فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر
على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار
من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب
المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر
المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب
المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم
الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم
الملون او المضيء اقول يدل على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما
وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان
الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون له ولا ضوء فلا يكون حجابا بين
الرائي والمرئي على تقديره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او
من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه
لا يخفى فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا
لعدم منعه الشعاع عن النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول
بعض الاجسام لطيفة الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى

اصلا

اصلا كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة
من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة والماء والزجاج من
هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته
يصير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكر بعضهم من انه يشترط
في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروايح
والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما يشترط في الجسم
الذي يتعلق الرؤية باحواله لا في نفس تلك الاحوال والا وجب ان
يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وساير المبصرات ايضا كثيفة
وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه و
رائحته كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة
هناك وقد يقال اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا
لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة
ثلثة اخرى سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط المشف
بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة ففيه ان
هذا الاخير يغني عن اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بحث خروج الشعاع
المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين
وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند
مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب
جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب

من خطوط

من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي يلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم يمتد متفرقة
الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع
بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة
في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم
فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة
وتخيل بحركته هيئة مخروط والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع
وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة
توجب استعدادا تفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع
في الجليدية والا لرئي شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين بل
لابد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين ومنه الى الحس المشترك
ولم يريدوا بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك
انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد
لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك
والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي
يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار حجة الرياضيين
ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ
الشعاع فيه فهو لا يحجبه عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ
الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاعا من البصر
قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم

المتوسط

المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات اقناعية موقعة لليقين
في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه
منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما
امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقة جسم يخرق الافلاك وينبسط في لحظة
على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح العين
خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظ وليست طبيعية
والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه
بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان
لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه
عند هبوب الرياح ووصوله الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله
ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى
المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت
بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا كلما فتحنا العين ابصرنا
الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه بتاويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو
انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض عليه
من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط متوهم راسه عند مركز
البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع عنها اليه
مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه
وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بتحديق

نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا
بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة
واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا
بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ورد
بان الصورة المرئية باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة
فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة
حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يقال في الرد صورة المرئي في تلك
الحالة باقية في الحس المشترك كما سياتي في بيان الحس المشترك اقول والحق انهم
ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجودها الذهني فلا ينبغي ان ينازع
معهم في ذلك فان تحقق صورة المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة لها امر
لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول
بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة
وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة
وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يدل على ذلك
والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا يرى كما هو واذا بعد منه يرى
اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث
لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي منطبع في جزء من الجليدية محيطة به زاوية
مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك
الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية

ولا شك

ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر
فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده
من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع
واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي
ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة
اولا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه
تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها والثالث ان للبصر في ادراكه اسوة
بساير الحواس الظاهرة وليس ادراكها المدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل
بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان ياتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس
بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان ياتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل
بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون
بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فورد
عليهم انه يلزم ان لا نحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظره اذ لا ينطبع في
ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه
على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين
لما ادركنا بعد الشيء عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا ان
صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت الحاسة بها تنبهت النفس بها
فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده
فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا

ان لا يكون ادراكه بمجرد الانطباع او الاتصال بساير الحواس الظاهرة يعني كما ان الذائقة مثلا تدرك الملموس دون ان يخرج شيء منها فكذا البصر يدرك بلا خروج شيء منه

والعقل الناظر هو السواد والضوء الدال على موضع

اي اقتدا

ان انتقال عن حال جزئي الى جزئي قوله بلا جامع اي بلا علة جامعة

والجواب انه لا يمنع حصول الشبح الكبير في الصغير انما يمتنع حصول ذلك الشكل الكبير بعينه والحاصل ان الشبح انما يرد على من ذهب الى ان المبصر نفس الشبح واما من زعم ان حصول الشبح شرط للابصار فلا يرد عليه ذلك

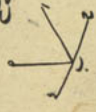
صورة المرئي اذا ارتسمت الخ

[illegible]

في ابطاله انا نعلم ضرورة ان الشعاع الذي هو في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على احالة نصف العالم الى كيفية بل العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفية من الهواء عشر فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا جلي عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان لا يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو محال لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل بشيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فايها كان سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان الشرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان عدم كل واحد من العلل

الناقصة

الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة ح تكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها وح لا يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان تحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتأخر وح يلزم تحصيل الحاصل او لا تحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك بط ولو جوزنا ان تحصل رؤية الناظر المتأخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع وقال انعكس الى المدرك ابصر وجهه فقد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المرآة ولذلك اذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة



من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها دالخطوط المنعكسة طويلة يجب
ان صورته غايرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع
من الوجه صورة في الصقيل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين
ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصقيل لانطبعت
في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بزوال شيء ثالث كما ان الحايط
اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا
ولا يختلف على المنتقلين لكنا نرى صورة الشجرة في الماء ينتقل مكانه عن الماء
مع انتقالنا ثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظا
فكان يلزم ان نراها في سطحها الظاهر كساير النقوش المنقوشة في ظاهرها
هناك لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غايرة فيها بحيث تقرب ممن
يقرب منها وتبعد عمن يبعد عنها واما في عمقها وهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة
ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة
جرم المرآة ثالثها لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا اذا
راينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك محال لاستحالة انطباع
العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع
في موضع معين من الصقيل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو
توهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه
بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة
المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة

الى الوجه

الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون صورته
المنطبعة في سطح الصقيل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان
لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصقيل انما من الآت طرق الابصار على ما مر آنفا
في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في
الصغير ليس بمحال وانما المحال انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان الصورة
الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد
المرئي قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع
ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا
واحدا راى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان راى متعددا وفيه نظر
لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من
المرئي على موضع واحد راى واحدا وان تعدد موقع السهمين راى متعددا
والقائلون بالانطباع ذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية
غير كاف في الابصار والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تادي
الصورة من الجليدية الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها
ذلك الشيء واحدا فان عرض ان لا يتادى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى
دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين يرى ذلك الشيء الواحد
متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول اذا كان قدامنا جسمان
احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان
الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدناه
لكونه شفافا نرى

بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة
اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجعلنا النظر عليه فانا نراه واحدا
كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية
الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان نرى في
حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب
العصبتين باقيا بحاله ومنزايلا معا وانه محال اقول هذا الدليل مقلوب عليهم
اذ لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين
او تعدد موقعيهما لما امكن ان نرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا
والاخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعاهما في حالة واحدة متحدا
ومتعددا معا وانه محال والثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف من الممتنع
بقاؤه في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه ولا يتأخر واذا كان
التقدم والتأخر جايزا عليه فحينئذ يلزم وقوع الحول في اكثر الامر لا كثر الناس
لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان
الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال ومن القوى المدركة
للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانى بنطاسيا اى لوح النفس والحواس
الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة لشهادة الاستقراء وما بقي
من انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور
اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة
للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الوهم والمعينة اما معينة

بالتصرف

القوى الباطنة

الحس المشترك

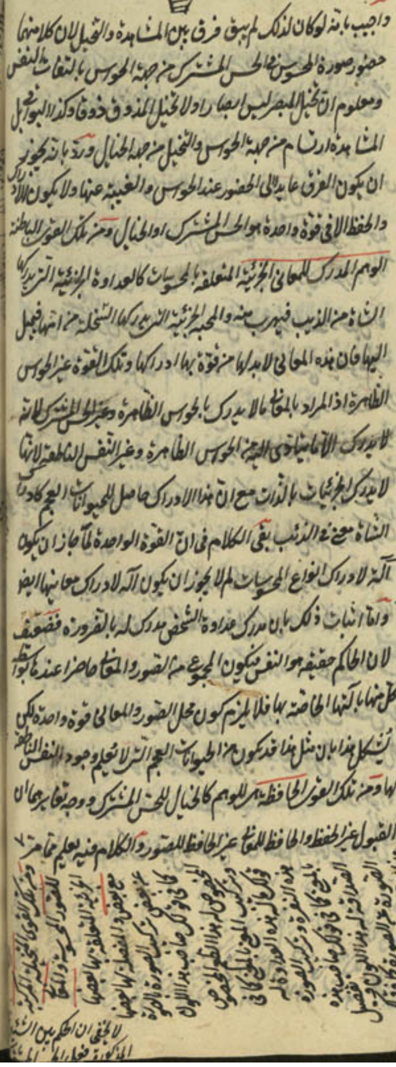
بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال واما
ان يحفظ المعاني وهي الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار
الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا
نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الاصفر حلو والحاكم
بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حضورهذين الامرين في النفس
لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع
واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة بالتادي اليها من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة يؤدي
مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات و
المشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله
الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد
الحكم الى القوة مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها
كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعضها فيها
وارتسام بعض اخر في الاتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها
في الاتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة تجتمع
فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى تجتمع
فيها الكلي والجزئي حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو
الحس المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك
نوعين من المحسوسات لتتصور حكمه عليهما فلا بد من قوة باطنة تدرك الانواع

المحسوسات ويحكم بينها وثانيها انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر عند زوال المقابلة يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث نشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان لا يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان معا وثالثها ان المبرسم اي من به المرض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا او اشخاصا حاضرة عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه وليست هذه الصورة مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم في الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المبرسم فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بمراواة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريق انتقاشها فيه

من الخارج

من الخارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيجب الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اي ولرؤية المبرسم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال وهي ثانيتها مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان الصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا للاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التميز بين النافع والضار والصديق والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة فيجوز ان لا يكون الخيال وبان الحس المشترك مبدأ الادراكات مختلفة من انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين واجيب بان الخيال لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض يقبل الشكل لمادتها ويحفظ بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدائية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول لا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ

الخيال



واجيب بانه لو كان لذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة هو الحس المشترك او الخيال ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فيهرب منه والمحبة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فيميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتأدى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لمّا جاز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك له بالضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منهما لكنها الخاصة بها فلا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا نعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة التي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور والكلام فيه يعلم مما مر

الوهم

الحافظة

المتخيلة

مبحث الاعراض

... العالية للموجودات الممكنة عشرة وصرح بعضهم بان حصر الاجناس العالية للموجودات الممكنة في المقولات العشر ليس منقولا عن ارسطو بل هو مما احدثه من بعده من ١٢

فتنحصر الاجناس العالية عندهم في مقولات اربع يمكن فيها الترديد بين النفي والاثبات ... الكتاب كلام في هذا الحصر ولا يمكن ذلك في المذهب الاول بل الحصر فيه استقرائي

جوهر كيف وحدة مكان

الفصل الخامس في الاعراض

وتحصر اجناسها العالية في تسعة اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تبعه الى انها تسعة واختاره المصنف وذهب طائفة الى انها منحصرة في الكم والكيف والنسبة حتى ابطلوا التسعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير في قوله وتحصر الى معنى مضاف موصوف بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض كما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فان قيل انهما على تقدير وجودهما في الخارج داخلان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما سيأتي اعتبار قيد يخرجهما عنه فلا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة للاجناس تحتها وعلى انها الاجناس العالية غير ما ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون حينئذ معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس صحة ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم المتواطئة على ما تحتها بالسوية بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها وصحة ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهيات الحقائق المختلفة حتى يصح كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا يناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجا تحت جنس شامل لها واما كونها شاملة للاجناس تحتها فقد تمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها

اجناسا مفردة واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال
الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة محالة بل
الى تحقيقها وما يتوقف بيان الانحصار هو ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان
لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو
الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما الكم غير قار فمتى او قار فينفعل بانفعال
فالملك اولا فالاين واما نسبة فقط فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل
منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة
لسواه الا لعارض فيقبل النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط يسهل الاستقراء
ويقلل الانتشار **الاول الكم** يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع
فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم وجودا من الكيفية فلان
العدد من الكمية عارض للامور المفارقة للكيفية اعني الذوات وعارض ايضا للمجردات العارية
عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا منها وكون المجردات
عالمة مثلا لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور الاشياء
فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى نفسه والكيفية لا تعرض لنفسها واما
انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية لا تتقرر لها في ذوات موضوعاتها
الا بالنسبة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في ذوات موضوعاتها مع قطع النظر
عداها **فمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد** قد عرفت ان
الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل
جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فهو المنفصل والمراد بالحد
المشترك ما يكون نسبته الى جزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط

فانها

الكم

فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت بداية
له يمكن اعتبارها بداية للآخر وان اعتبرت ملتبس بها اختصاص باحد الجزئين ليس فكل الاختصاص
بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي
الجسم التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في
النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم الى احد القسمين لم يزد
به اصلا واذا انفصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من
المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى
خمسة وهكذا والنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح وكذا
السطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان
العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا
من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهي الاربعة والستة كما كانت النقطة
مشتركا بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود
او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث اعني
الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في جهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها
الا في جهة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد **ويشملها قبول المساواة وعدمها** اي للكم
خواص ثلث تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وعدم المساواة بمعنى انه
اذا نسب كم الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص وهذه الخاصة من الاعراض
الذاتية الاولية للكميات واما يعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاجسام
والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه ان يحكم بينها بالمساواة واللامساواة
واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا او مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة

لما ارجح ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطة والمراد بالقسمة هنا
الوهمية وهو ان يفرض فيه شئ غير شئ وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع
بالفعل الى الجبل لهويتان بعدما كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل
عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران اخران نعم المقدار يهيئ
المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار
لانتفاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا تبقى معه
ومنها امكان وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما
بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض
الاعداد البعض بعضا آخر واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون
قابلا للتعديد لان التضعيف للمقدار كتضعيف العدد والعدد مبداه الواحد فاذن
الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد ليس فيه قبول
فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلث شاملة لجميع افراده
من الاعداد والمقادير يعرض لها اولا وبالذات ولما عداه بتوسطها ثانيا وبالعرض
والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام
ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا
تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دوريا وذكر في المباحث
المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم
لا بالحس منفردا بل انما يناله مع المتكمم وهو الجسم الطبيعي ولا واحد منهم ان العقل يجتهد في تمييز احد
المقرونين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس ومع هذا الجسم
مستغن عن التعريف وامكان افضلية تعريف لا يقتضي توقف معرفته عليه الا ان الكم

الثانية

الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية واعترض
عليه بعض الفضلاء بان الامام صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل
ثم قال والذي انه قد بنى ذلك على ان قبول الشئ عبارة عن امكان حصوله من غير حصول بالفعل
ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك
اعني امكان فرض شئ دون شئ فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان
قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول
لا يخفى ان محصل كلام هذا الفاضل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل و
حاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان منشاء الانقسام اعني الانفكاكية
والفرضية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية فلما مر من غير مرة انها لا يمكن حصولها للكم
المتصل واما الفرضية فلتساوي نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها
كون الشئ بحيث يمكن ان يفرض شئ غير شئ فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها
نفس الفرض لا كون الشئ بحيث يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ فلا شك ان هذا حاصل لهما
بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم
بالذات هو الذي عد من المقولات اعني العدد والمقادير الثلاثة والزمان والكم بالعرض
هو ما له ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم فانه
محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال في الجسم
واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات مصححا لاجراء اوصافه عليه
يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او
العدة قالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم منفصل بالعرض لانطباقه على الحركة
المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات وعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي

فالزمان منطبق على المسافة التي هي كم بالذات ولهذا يقدر الزمان بالمسافة فيقال زمان فرسخ وفرسخين فالزمان من هذا الوجه ... الكم المتصل بالعرض والزمان كم منفصل بالعرض ايضا لانه يعرض له الانقسام بالساعات والايام والشهور والسنين ١٢

[illegible]

والكم المتصل العرضي لان العدد معروض لجميع الاشياء، والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض ثاني
القسمين فيهما لاولهما اي في يعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا للكم
الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي فقوله
فيهما متعلق بقوله اولهما والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله اولهما
راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المتصل
بالذات كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات متصلا بالعرض ولا استحالة
في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالتشخص وفي حصول التنافي وعدم الشرط
دلالة على انتفاء الضدية لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية
وهو عدم قبول التضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد
كما هو المشهور يعني ان في حصول التنافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا
يكون ضدا للكم وكذا في عدم اشتراط الضدية للكم دلالة على ذلك اما بيان حصول التنافي
الضدية فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان
للجسم وعروض الشيء للشيء مناف للضدية بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض
وحصول التقوم بين الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فهو ان
شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا
وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد
موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا وكذا للنوعين من المقدار
فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين
نوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا متباعدين يوجد
عدد آخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الآخر وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا والقول لم يثبت

بتقدير

بتقدير ان احد الضدين لا يكون عارضا للآخر ولا مقوما له على ما سبق ولا ان الضدين يجب ان يتواردا
على موضوع واحد ايضا قد سبق ان الاعداد وانما يتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها
وايضا الاستدلال بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض
والمعروضات ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين او بين سطحين او بين جسمين فان كل واحد
من الخط والسطح والجسم يندرج تحت انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا قوله فان الموضوع
القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض
وهو انه انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على
انتفائه بين انواع كل واحد منها فيجوز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتواردان في الصغر
والكبر الواردان على موضوع واحد يتضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين ويرد
ايضا ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي يعرض للجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة
فلا مانع للخط والسطح ان يتضادا ويوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما اي بالنقصان
والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان
اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط وانقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد
والكم المنفصل خاصة يوصف بالقلة والكثرة ويقال هذا العدد اكثر واقل من ذلك العدد واما
وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيه بالايام
والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك
الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد او اضعف منه هذا وانواع
الكم المتصل الثلاثة اي الخط والسطح والجسم التعليمي قد يكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل
منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شيء من المواد
واحوالها فاذا تخيلنا الثخن اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان يلتفت الى غيره

من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيل الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المخصوص المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية يجب تناهيها فيجب تناهي ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل اقول فيه نظر لان مساواة الصورة لذي الصورة في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اي مع قطع النظر عن الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلنا مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اي الرياضية يبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اي الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدؤون بها في التعليم ورياضة النفوس بها لانها لها بالبقينيات وتبعيدها عن الغلط فانها علوم منتسقة منتظمة قلما يقع الغلط فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يؤخذ بشرط لا شيء ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يؤخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يؤخذا بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن

الامتداد

الامتداد العرضي والعمقي قيل لا يمكن تخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل وعمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اي النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول قد مر آنفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وايضا هذا القائل مصرح بذلك ولم يختلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو نظرا الى عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم به يخل عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فان ما ذكر دليلا عاما يعم الجميع ولاورد دليلا خاصة بكل واحد منها يختص بنوع منها فنبدأ اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد تختلف عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اي الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تختلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي مم حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكر في موثقات هذه الامور مما تختلف معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يبقى عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء حقيقة الطبيعية المتخصصة فان الشمعة المتخصصة بعينها يتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلث على نسق

تخيل الخط لانه لا يمكن جسم

واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة تساوي جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها
واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت تتفاوت مقاديرها بحسب
مراتب التطويل مع ان الشمعة المتخففة باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرء عليها
انفصال فذلك المتبدل ليس جوهرا ما فقطعا ولا متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل باعماقها
جميعا وليس جوهرا والا لكان جزءا منها وتبدل تخصيصها تبدله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء
الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض
عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا تبدل فيه اصلا بل تتوارد عليه سطوح واشكال
مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا
فالتبدل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلثة اعني الطول
والعرض والعمق تختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا والتخلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي
اقول يمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون تعينه بتعين مساحته والمساحة
في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن المتبدل اذا ثبتت بالتخلخل والتكاثف
لا يبقى لهذه المناقشة مجال واعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى فان
من قال به وبتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من
جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك تختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما شاملا
للسطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا
اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثني عشر
التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي
باق بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل
للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم

مفتقر

مفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه وما يكون اثباته للشيء
مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بالتناهي لا يكون مقوما للجسم لان
ما يثبت للشيء بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما له لا يقال ثبوت الشيء وتحققه انما هو
بعلته وعلة الجزء قد تكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته
في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل
بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان
اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقوماته
بالبرهان او لا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها
واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون من مقومات
الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتهائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا لامر موجود واما
الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط
فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا قائما به واعترض عليه بانه يدل على ان
الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي
وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي
الذي هو عرض فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها
جواهر لما تقدم من استحالة الجزء وما هو في حكمه فتكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان
فتقريره ان الزمان في نفسه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار يفتقر الى المقدر
والمفتقر في نفسه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم
بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا
كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير فقوله فتختلف الجوهرية الى

يعطل عن ضبطه اشارة الى الدليل العام وموثر والتبدل الى قوله يعطل عن ضبطه الجسم التعليمي
والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلايل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب
فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يتعلق
بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم
به يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة
السطح طرف الجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف
اعدام ام لا واختار المص انها ليست باعدام لكنها متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة
وهذا العذر لا يتضح عدمها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما انها ليست باعدام
فلوجوه منها ان الاطراف تنتهي اليها ما له الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع فما ينتهي اليه الجسم
اعني الاطراف يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت
الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان
الاعدام قد يشار اليها لانها كما يشار الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون
الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك
شيء لا ينقسم في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك شيء لا
ينقسم في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا ينقسم في جهة
فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين الذين لا مفصل بينهما اعني يكون
كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بظواهرهما طولا وعرضا فالملاقي به لكل واحد منهما الا
لا يكون معدوما لاستحالة ملاقاة الموجودين بمعدوم بل موجودا منقسما في الطول والعرض
وهو السطح دون العمق والا لزم التداخل المحقق واما كون الملاقي بعض ما فرض انه
ملاقيا عليه وقس على ذلك اثبات الخط بملاقاة السطحين واثبات النقطة بملاقاة الخطين

واما انها متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان
الجسم ينتهي به وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى
الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة
بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي
الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للآخر بالاسر وح يلزم التداخل او لا
بالاسر وح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين
يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا على تقدير الملاقاة
لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او
الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امورا
معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة
العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر و
السطح لا حظ له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة
العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض
ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حظ للخط من العظم
والصغر فيهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم
والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حظ للنقطة
من العظم والصغر في جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف
بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل وفي الجنس معروض
التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض
الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم

ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره ههنا ولم يذكر عنده كرخواص
الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها تعرض للكم المتصل بسببه وهي اعتبار بان
لانه يوصف بها الا الامور التي لا تخفى لهاوي الاعيان الثاني من الاعراض النسبية الكيف
ورسم بشيء وعدمه لخفي جلتها بالاجماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى
الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وحظ ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل
له ولم يظفر للكيف بخاصة شاملة سوى المركب من الوصفية والمغايرة للكم وللاعراض
النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان
الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية
الى ذكر خاصته التي هي اجلى وقالوا انه عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج
بالجوهر الكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد
قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم
حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس
هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه فاذكره ورسم للكيف
بشيء وعدمه كل منهما غير مختص به ويكون جملتها بالاجماع مختصة به واقسامه اربعة
اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية و
الكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكم والتعويل في الحصر على الاستقراء
ومنهم من اراد بيانه بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها منها ان الكيف
اما ان يختص بالكم اولا الاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحدى
الحواس الظاهرة اولا الاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال
وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فيقال لم قلت

ان الكمال

ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم لا يثبت ذلك الكمال لغير
ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس
الظاهرة ولا يكون حقيقة استعداد اجاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات
الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فليعول عليه اولا
ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون النفوس
او الاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول
الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا الاول هو الكيفية المختصة
بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول الكيفية الاستعدادية والثاني الكيفية
المحسوسة فيقال لم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون
كيفية هو بتمامها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات بداه
الكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات
الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت
انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل
من انفعال العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم
كما في البسائط مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج
وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد يوجد تابعة للمزاج
كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها او بنوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة
النار وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل
سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت
بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة ونبهنا على ذلك ... بانه وقد يجيء هذا

القسم يشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن حالوا
اتقرفه بين القسمين فنقص من الاسم شئ واطلق الباقي عليه تنبيها على
قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال زعم جمع من
الاوايل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهي
تحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي
وزعموا ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع
مثلثات يكون متحددة الاطراف محرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة
والاجزاء التي يحيط بها ست مربعات يكون غليظة الاطراف غير نافذة
في العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي
يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف
والجزء الذي يلاقي بهذا التقطيع هو الحلو وكذلك القول في الالوان فان
الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه
شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من
الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقال جماعة من
المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة
في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام في الطعوم والروايح والالوان
قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال
على الضروريات عبث لكن المتأخرين ابطلوا قول القدماء بوجهين
احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم
والروايح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها واجاب قدماء

الملموسة

يلاقي هذا التقطيع كذا في بعض نسخ الحواشي الشريفة وفي بعض العبارة [illegible]

الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل
الملموس هو السطوح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة
فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان
اختلاف الاشكال يوجب اختلاف هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس
هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال معدا
لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا آخر وليس في الخارج كيفية محسوسة
مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان
تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال
ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست
ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها
في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها
يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه
الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم
والروايح والحرارة واضدادها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض
عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة
بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين
الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات من الاطراف فجاز
ان يكون كيفيات من الاوساط ويمكن الجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه
تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا

اقول ليس بشئ لان ذلك انما يدل على تغاير جنس الشكل والكيفية وهو
غير مفيد مهنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف
مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما بالحمل اى يحمل
شئ على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اعنى يحمل شئ على هذه
الكيفيات ولا يحمل على الاشكال واما حمل الشئ على الاشكال دون هذه
الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست بملموسة كما
ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشئ على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان
هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة
كما ذكرنا في الوجه الثاني والحق هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج
لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك
لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في
البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فتكون اعم من المزاج
فتكون مغايرة له لان العام يغاير الخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون
الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار
والبارد مثلا التي تنتقص بالقياس الى البرودة وتنكسر بالقياس
الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فتكون كيفية ملموسة
فمنها اوائل الملموسات انما الملموسات ليست اوائل المحسوسات لوجهين
احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة
وقد يخلو عن ساير الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة

وكالخلد

وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال
مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها
ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو
حيوان عن هذه القوة واما ساير المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة
فجاز ان يخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات
المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة
والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم شفاف فلا بد
ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة
بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف
على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشئ من اجزائه
وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن
الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس
بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم متكيف بكيفية ذي الرائحة او
يختلط باجزائه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرناه
وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون
في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس
التام واما اللمس فلا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات
الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات
اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات

على مذهب آخر كما سبق في مبحث الجوهر

لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها اعنى اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة
والبلة والجفاف والخفة والثقل يدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي
منتسبة اليها وما قيل من الخشونة والملاسة ملموسات بلا توسط فقد اجيب
عنه بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات
اعلم ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فما ذكره
من خواصهما لم يقصد ديها تعريفهما بل قصد ديها بيان احكامهما فالواجب
شان الحرارة افادة الميل المصعد وبواسطة التحريك ثم ان المركبات
لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكل ما كان الطف
كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من
الماء الذي هو اسرع فيه من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر
الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل
الا ببطوء وربما لم تفده الحرارة خفة تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك
تفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي منها تركب ذلك المركب ثم
يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات
لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها
تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية
علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها
بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال
الى معداتها فلهذا السبب يقال ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات

من اجزائه ثم الالطف

وهو نسبة القطع الى السيف

وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون
بسايطه شديدة الالتحام اما الذي يكون التحامها شديدا فلا يخلو اما ان
يكون اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا
قوى عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب لان النار انما
لا تفرقه لان التلازم بين البسايط شديد جدا فكلما مال اللطيف الى
التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني
ان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية ويستصحب الكثيف كالنوشادر
وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييل كما
في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق والنورة
حدثت مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال يتولاها اصحاب الاكسير
من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق
استغنى عن الخلق فعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه انما يكون عند تحقق
الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف
القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما
هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات
فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه بما تفيده
الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية صغارا
فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة يكون مفرقة للمتشاكلات اعنى

الانحدار بالحاء والدال المهملتين
نشيب فرو رفتن

الطلق ضرب من الدواء لاصحاب
الاكسير كذا في الصحاح

التماثلات

الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اى جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في
المركب المتخالف الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت
من تفارقها فالحرارة يوجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها
وتصعيدها والبرودة يوجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادتان
اشارة الى رد من زعم ان البرودة مقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان
البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك
بل المتقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية
في الحقيقة الحرارة يطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم
النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة
الشمس للرأس او قربها منها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها
الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب
والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك نسبت اليها كما نسبت اليه البدن واطلق
بعضهم عليها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الآراء
فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج
وذلك لان الجزء الناري اذا خالط ساير اجزاء العناصر وحصل منها مركب
فكان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ
في الكثرة الى حيث تحرقه وتبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ
الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه نيا فيحصل بسبب ذلك الجزء الناري
لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك المركب فذلك

الجزء الناري الذي شانه وصفته ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما
تدفع البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك تدفع ايضا الحار الغريب
الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة
الغريزة تدفع اثره بما تفيد المركب من الاتصال الحاصل بالطبخ والنضج فعلى
هذا التفاوت بين الحرارة الغريزية والحرارة الغريبة ليس بالماهية بل
التفاوت بينهما كون الغريزية جزء من المركب وكون الغريبة ليست كذلك
حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزء من المركب والحرارة الغريزية
خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل
فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة
لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان
عليه كما تفاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء من انه
قال الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي
الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية وذلك ان المزاج
المعتدل بوجه ما يناسب الجوهر السماوي لانه ينبعث عنه وحدة يعني اذا امتزجت
العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها
يناسب البسايط السماوية ففاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب
وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار
السماوي وبين الحار الاسطقسي فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع
الحرارة النارية واستدل ارسطو بان آثار الحرارة النارية مباينة بالذا

لا آثار الحرارة الشمسية وبيانه بوجوه ثلث الاول ان حرارة الشمس تسود وجه
القصار وتبيض الغاسل وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار
عند ما تقوى على الفواكه تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه
انضجتها ولذلك صار تبيع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في
البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء
النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل
على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية والغريزية
من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت
اوهنت القوى وافسدت افعال البدن واما تلك فمهما اشتدت كما
في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق
البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد
المفارقة بدليل ان بدن الميت يعدم ما كان يلمس ويدرك من الحرارة
الغريزية لبشرته ثم يتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط
الجمد والثلج لبلا بقي ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها من خارج وتحقيق
ذلك ان العفونة هي حركة اجزاء النارية التي لم يستحكم امتزاجها بالامتزاج
به من الامزجة الى الانفصال فيجبل ما يلقاه من الهوائية بحركتها الى طبيعة
النارية فتزيد بذلك وتستولي فيستخن بها الرطوبة وتغلي عليها فينفصل
بها الطبيعة عن كيفيتها فيتحلل المزاج اما الى بسائطه الاولى فلا يبقى مزاج
او يبقى منه بقية لا يستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة

الامتزاج

بيان حقيقة العفونة

التعفن والتنفخ لا يكون الا من حرارة اسطقسية فهي باقية لان على بقائها في بدن الميت واما الحرارة الغريزية منعدم بمجرد الموت

الرطبية

فيجبل

فيتحلل

قوله فيتحلل المزاج اى الممتزج اما الى بسائط الاولى فقط ولا يبقى مزاج اصلا اولا بل يتحلل الى بسائط الاولى ويبقى شيء من المركب الذي لم يستولي عليه الحرارة فح يبقى من ذلك الممتزج شيء لا يستولي عليه الحركة فعديل كلمة اما كلمة او وعديل ما بعد اما محذوف وما سفرع عليه ملزمه قايم مقامه

الامتزاج فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية
موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها في مدة الحيوة
عن ان تستولي على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة
موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النبات ايضا لان بها لا يتعفن
العنبة في شجرها كما يتعفن اذا قطعت منها بل الطبخ في النبات من فعل
حرارة مثلها الا انها لا يظهر ملموسة ظهورها كما في الحيوان واعلم ان اطلاق
لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما توهم
بل المفهوم واحد وهو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحتها انواع
اربعة والمفهوم من عبارة المص ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة
وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان بين ان الحرارة يطلق
على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لا يدرك باللمس وعلى
الحار الغريزي ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر
والاول ليس مما يدرك بحس اللمس وما بين ان معناه ان الحرارة يطلق
على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النارية الحقيقية مثل الكيفية المسماة
بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب والحادثة من الحركة ففي
غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة
كيفية تقتضي سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما
سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم عرفوا
الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل

الرطوبة

بشكل الحاوي القريب و أورد عليه بانه يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار التي نلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة يطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التأثر من الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكنه لا يقتضي قبولها للتشكل فان السموات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد عليه ايضا انه يقتضي ان يكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه يبطل لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التشتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما اتفاق من العوام لكن بقي لزوم كون الهواء ارطب من الماء اقول ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما ذكر ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء ممنوع فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم يكن في الهواء ازيد مما في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد مما في الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والآخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني وقالوا كيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة

انفصاله

انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لا انه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اكثر التصاقا اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجودية فلا اشتباه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة ولو كان الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنون ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل استقصات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال لها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء فلا يوجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم

ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا يدوم الالتصاق حتى يكون الادوم ع

اي بمعنى الاول وهو كيفية تقتضي سهولة التشكل لا الثاني وهو سهولة الالتصاق

في الحرارة والبرودة اعتدالا وافق لاعتدال بدن الانسان حتى لا يحس الهواء حيث هو [illegible] الكيفيات الفعلية حم

لانها البلة والاظهر ان البلة محسوسة ملموسة حم

تفسير الرطوبة بنفس الالتصاق من المستبدعات المحوج كيف والرطوبة من الكيفيات الملموسة بالاتفاق والالتصاق ليس كيفية ولا ملموسة حم

رطب بالمعنى الثاني جاف على ظاهر جسم آخر و يسمى هذا الجسم الآخر مبتلا فان
نفذ في اعماقه و ان دهنه لينا لا يسمى مبتلا بل منتقعا و اليبوسة بالعكس بمعنى
انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي الغريب و هما مغايرتان للين
و الصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز في الباطن و يكون للشيء بها قوام
غير سيال فينتقل عن وضعه و لا يمتد كثيرا و لا ينفرق بسهولة و انما يكون قبول
الغمز بسبب الرطوبة و تماسكه بسبب اليبوسة و الصلابة ما يقابلها فيكونان من
الكيفيات الاستعدادية قال الامام فيه نظر في امرين انهما من الكيفيات
الملموسة و لم لا يكون الاول الخشونة و الملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف
الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا و بعضها غائرا و الملاسة عبارة
عن استوائها فهما من باب الوضع الثاني اللين و الصلابة ليسا من الملموسة
ايضا لان اللين هو الذي ينغمز و ذلك انما يتم بامور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة
في سطحه الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه
مستعد القبول لذينك الامرين و الاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان
بالبصر و اللين ليس كذلك و اما الثالث فهو من باب القوة و اللاقوة و الصلب
فيه امور اربعة الاول عدم الانغمار و هو عدمي الثاني الشكل الباقي و هو من
الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة و ليست بصلابة
لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة و لا صلابة فيه و كذا في
الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال و ذلك
من باب القوة و اللاقوة و الثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق

مركزه

اليبوسة التشفع خشيده نقع في الماء در آغشتن دستور

غمز انگشت بجزی فرو بردن دستور

لعدم السيلان فالتفريع متعلق بمجموع الغمز و عدم السيلان و بالجملة التفريع ناش عن ذات الكيفية المخصوصة المقتضية له كذا و كذا

هذا اعتراض على قوله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية بان كلا من اللين و الرطوبة ليس محله للانفعال و كلا من اليبوسة و الصلابة ليس محله للانفعال فلم كانت الرطوبة و اليبوسة من الكيفيات الاستعدادية و اللين و الصلابة من الكيفيات اللااستعدادية

الثقل و الخفة

مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا و الخفة بالعكس و يقال ان بالاضافة باعتبارين
من الكيفيات الملموسة الثقل و الخفة و كل منهما مطلق و اضافي و الثقل
المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم
و المراد بمركز الثقل نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن و الخفة المطلقة
بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر
الفلك و يطفو فوق العناصر و الثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما
كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز و المحيط
حركته الى المركز لكنه لا يبلغ المركز و هذا مثل الماء فانه يطفو على الارض و
يرسب في الهواء الثاني كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس
الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز و كذا الخفة الاضافية يقال
باعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز و المحيط حركته الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط و هذا
مثل الهواء فانه يرسب في النار و يطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي
حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط
قيل ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني
النار و الهواء اعظم من مسافة مكاني الماء و الارض و ذلك مما لم يبرهن
عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر
بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني النار و الهواء و انه تناقض و بين ذلك
بانه ان فرض جزء من الماء مماسا الفلك القمر ثم خلي و طبعه تحرك الى ان ينفصل

طفا بر سر آمد دستور

رسب يعني ستاده دستور

و هو كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة مكاني الماء و الارض اعظم
و هو انه كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز و المحيط حركته الى المحيط لا يبلغ المحيط

بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب
كرة الماء مماسا بمقعر الفلك ثم خليت وطباعها تحرك الى ان يماس محدبها
بمقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة
اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء
في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد
قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها
مركز العالم تحت كرة الماء والارض ثم خلي وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها
محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كان تلك المسافة
اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب
انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها
الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار
والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها
تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني
الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرض كرة
الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم
على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى
الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى

الهواء

الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما مشاركان في اشتمال
كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل
في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس الماء فصار احدهما
بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول مدار
هذا الجواب على ان تخن ثلثة عناصر اعظم من تخن عنصرين بل تخن عنصرين
اعظم من تخن عنصر واحد لان تخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة
الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان تخن الهواء مشترك
بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة لخفة المضافة وذلك
مما لم يبرهن عليه بل قد يسبق الى الوهم ان اتخان العناصر الاربعة متساوية
اعني بالتخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز
في المصمت ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان
يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض
انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض
فيتحرك بقدر تخن كرة النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون
مركز العالم على محدبها ثم نفرضها قد خليت وطبعها فانها تتحرك الى
ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر تخن كرة الهواء وتخن
كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز

والمحيط مقدار كرة النار فقد تحركت نحو اكثر المسافة المذكورة وبهذا
القدر يندفع التناقض و نظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط
ولا نحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل من عنصري الماء والهواء مع بساطتها
حصة من الثقل وحصة من الخفة مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة
لا يمكن ان يقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من ان حركة كل من هذين
البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز
مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع
والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه محال غاية الامر ان الثقيل
المطلق اذا صادفه يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل المضاف
من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا خفيف المضاف اذا وجد المحيط لا
يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف
المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب
المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق عن كل منهما
اقوى واكمل مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف
ويأخذ المركز والمحيط منه وتحصل الجواب عما اورد على ما ذكر في الثقيل
الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضا عند محدب
النار وخليا وطبعهما تحركا نحو المركز فكانت الارض سابقة قطعا فيلزم
ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكر في الخفة
الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضا عند المركز وتحركا بالطبع
نحو المحيط

نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك
فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقيل الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز
وكذا لا يصح في تعريف الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل
المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز
والمحيط على ما ذكرت مكانهما ومقصدهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة
الى الثقل المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار
ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك
ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا
ان الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزايله فغاية
الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بقدر ثخن ثلاثة عناصر اعني النار
والهواء والماء وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب
الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان
يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا تبلغ المركز ولكن يقطع اكثر
المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا
الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج
وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان تفرض مركز العالم
على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة
النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا تبلغ المحيط ولكن يقطع
اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي

كان فيه الميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة من اقسام
الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو
كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي
لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما
يجاوره فهو عرضي فقياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي
ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لان صدوره في محله الحقيقي ان
كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كما
في السهم المرمي وان كان صدوره فيه عن تاثير ما لا يباينه وضعا فان
كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على
وتيرة واحدة اي كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتائر مختلفة
كميل النبات الى النمو او التبرز والتزايد فالمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر
عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد
بالنفساني ههنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه ومن احد
قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات
الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار
يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص الطبيعة بما يصدر عنه الحركات
على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة
اي سبب مقتضي للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم
يكن هناك مانع وباعتباره يصدر عن القاسر متغيرا يريد ان يبين

ان

ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة
في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر
الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك
شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في
الشدة والضعف ايضا ليتعين لكل واحدة من هذه المراتب
صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيد المحرك
بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة
معينة من الحركة بحسب ارادته المترتبة على اعتقاد ملائمة تلك المرتبة
من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا قابل للشدة والضعف
على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية
فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد
هناك من امر اخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى
الطبيعة او القاسر ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما
غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة المعاوق
المخروق وغلظه اجيب بانه لم لا يجوز ان يستند اصل الحركة الى الطبيعة
او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة
الى الميل قيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس
ولا شك في ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء
يحس منه المدافعة ويعلم بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود

فيتسلسل

عن الطبيعة او القاسر

منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة أقول الكلام في انه
لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة الأينية ظاهر وكذا الحركة
الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون
لا ينافي كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون
علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفه متضاد يعني ان الميلين
المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين
المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان
احدهما ذاتيا والآخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى
جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة
والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كان
الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين
مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة
فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والآخر
خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين
مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول فيه بحث لان السبب القريب قد
يتخلف عنه اثره لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك
ميلان مختلفان يمنع كل منهما الآخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم
الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم
ان يكون الجسم في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين

مختلفين

مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا اقول انما الميلين
الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه آنفا فلا يلزم
اقتضاء الجسم بالذات الحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك
لفظ الذاتي بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات والنفي
امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظ في الحركة الاينية والوضعية
دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهوري ولهذا كان
الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات
الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط
وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني
فيختلفان بحسب الطبيعيين اختلاف الحركات القسرية والارادية
هذا هو الحق الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة
متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا
تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي
الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى
جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطؤ الحجران
المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة
لاتحادهما بالفرض لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل
لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي ولا داخلي في مسافة
واحدة لاتحادهما بالفرض اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل

واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية
ولا شك ان الطبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة
بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطاء واستدل الامام بوجه
آخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة
حتى وقفت في الوسط فقد فعل فيها كل واحد منهما ميلا معاوقا لما
يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير
موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب
فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عايقا لفعل الآخر
فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي
فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى انجذاب
الحلقة الى جهة ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت
وجود شيء يقتضي التدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة
لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذب ليس كذلك انما
هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا ثبوته لتساوي ذو
العايق وعادمه يريد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لابد
فيه من مبدا ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير
البرهان انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى
حركة الجسم ذي العايق وحركة الجسم العديم العايق والتالي
ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما يتحرك بالقسر عديم

المعاوق

ما يقطعها ح

المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة
ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل ومعاوقة وتبين انه لا يقطعها
في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض
اولا نسبته الى الميل المفروض اولا كنسبة زمان عديم الميل الى زمان
ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بالقسر
مسافة مثل مسافة فيتساوى حركتا مقسورين ذي عائق وغير ذي عائق
وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه
من النقض والابرام فليراجع من اراد الاطلاع عليه وعند آخرين بعض
عند المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات
متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبارها يعني
ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة
ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة
الى جهة السفل وآخرون منهم جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى منهم
الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكل ما زاد
انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق فسموا الاعتماد اللى
اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل والاعتماد الخفيف في جهة
العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد
الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الثقل
الى محل لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل والامتناع حلول

عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل واحد لا غير وهو مقدور لنا
يعني ان الاعتماد يحدث بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون
صادرا عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط
وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشياء بعضها
يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد
عنه بلا واسطة قد يتولد عنه بلا توقف على شرط وقد يتوقف
بشرط فهذه ثلث اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان
فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا بشرط والثاني ما يتولد عنه لذاته
بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم
بهم ساختن
فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه
ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة
المبصرات مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض
ومنها اوائل المبصرات قالوا الامور التي تدرك بالبصر مطلقا
هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل
والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة
والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف
ومنها امور راجعة الى ما ذكره والترتيب داخل تحت الوضع والتشويش
كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء
والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعان للعدد

والضحك

الاربعة اي حاصلة من الميل والاعتماد لذاته لا بشرط
يتولد عنه
فلان الخط مختص بجهة دون جهة حال حركته فلا بد من مختص لكونه في تلك الجهة وهو الاعتماد
كالاصوات فانها يتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط
المصاكة بهم برخوردن
ومنها اوائل المبصرات اللون والضوء
منها

والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس
والتقطيب داخل تحت الشكل والسكون والبصر تدرك الرطوبة
من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات
المراد بالمدرك بالبصر اولا وبالذات
عند الجمهور هو اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور
هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحققت فيما
سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان لذلك كالاضواء ومنهم
من شهد وزعم ان المعقول من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف
ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك
هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على ابصار وجود
الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل
من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد
كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء
الاقوى والاول حقيقة اي اللون حقيقة تنبيه على بطلان قول من
زعم انه لا حقيقة لشيء من اللون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة
الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء
فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينها تفاعل يؤدي
الى مزاج يترتب عليه لون بل يداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فائضة
من الاجرام العلوية وتنعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى
بعض ويتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض
ويتراكم
انحوه

فقط وجه تقطيبا اي عبس مح
الرطوبة داخلة تحت الحركة واليبوسة
السكون فانا ندرك الرطوبة من السيلان
واليبوسة من التماسك م ن
اولا وبالذات المرئي بالذات وهو ما يكون رؤيته
متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة تكون تعلق
تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها
بعينها بذلك ثانيا وبالعرض

فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار
غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع
المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشي وشبهه فيحكم بانه
بياض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا
فيكون البياض فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق
بل هذا اولى من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان
يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل ومزاج
مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه
يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينها فعل وانفعال
وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع
ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه
اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله
بدونها والسواد يتخيل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء
في عمق الجسم وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت
مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي تخيله باخراج
الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها
الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء في السطوح
فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا ولذا الثياب اذا
ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد

ومنهم

ومنهم من نفى البياض واثبت السواد متمسكا بان البياض ينسلخ والسواد
لا ينسلخ وايضا البياض تقبل محله الالوان كلها بخلاف السواد
والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافي القبول والفعل
واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان
يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما كزوال سبب الاول ولزوم
سبب الثاني وبانه انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي
فيه فلا يلزم عراؤه عنه وان اريد بالقبول الامكان المجامع للفعل
فالكبرى ممنوعة والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد يكون
متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة
لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط
الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان البياض قد
يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض
مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه
ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل
طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف
ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم
يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض
كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه تفرق
ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف

فلا يكون قولهم البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ
دليلا على كون السواد حقيقيا والبياض
تخييليا لجواز العكس بان يكون البياض
حقيقيا ومفارقته لاجل زوال السبب
والسواد تخييليا ولزومه لاجل لزوم سببه

ثم انه غير مجامع للفعل لان ثبوته المادة غير
مجتمع مع الفعلية لكن انما يقبل محل البياض
فاحفظ فنفي الترديد المذكور مطول

الغبرة لون فيه غبرة وحمرة والغبرة لون الاغبر وهو شبيه بالغبار

الابعدة كما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالتسحيق والتفصيل
مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر ومما يستدل به على انتفاء
على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضئ بالمشف امران احدهما
اختلاف طرق الاتجاه من البياض الى السواد حيث يكون من البياض
تارة بالغبرة ثم العودية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب
عنه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا محل الضوء
الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ
في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما
انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان حتى انه لو كان اختلاف
الالوان لاختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم
التجربة فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء المتغايرة
فوجب ان لا ينعكس الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان سبب
اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض
اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة
الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظرا لجواز ان يقع
تركيب السواد والبياض متخيلا كان او متحققا على انحاء مختلفة
وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس
عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني طرفا
اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان

على موضوع

على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما
وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما
الغبرة فباطل لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو
اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما
على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل
واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية
البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس
في زمان الامتزاج كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني
فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي
على صرافته هو البياض او ان كان الباقي على صرافته هو السواد
وايضا يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته منتف
فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه يلزم ان لا يكون شيء منهما
موجودا البتة بل الموجود لون آخر متوسط بينهما واعترض عليه
بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة
له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا
موجودين معا ويتركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون
المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما
ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا في الوجود
يعني ان وجود الضوء شرط لرؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم

او في غاية السواد

قال بعض الحكماء ان الضوء مشروط لحدوث الالوان ويلزم منه انتفاء الالوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا اخرج المصباح مثلا من البيت المظلم انتفى الوان الاشياء التي فيها واذا اعيدت صارت بلونه بامثالها لاستحالة المعدوم عندهم شرح مواقف

الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء فقالوا انما يحدث اللون في الجسم
عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده
لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء فيه
اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك
اما للعدم في نفسه او لوجود العايق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عايق
هناك سواه والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس
في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا وقدوا نارا ورد بان
عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي ثم قال ابن الهيثم
اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه
ضوء ضعيف يرى الجسم فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء
قوي يرى فيه بياض شديد واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه
بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف
متخالفة بالماهية يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك
اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب
فيحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون
المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت الالوان
كلها واجيب فلنا لا يحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يقال
ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس
لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا ذا الحين لجواز ان يكون اللون

طبقة

طبقة غير مشروط بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد
اللون في ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرناه واعترض عليه بان التفاوت
في المثال المذكور ليس الا في الجلاء اللون الواحد بالشخص عند الحس
بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند
الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره
ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل
الانكشاف تبدل المنكشف وايضا ان الواصل الى الحس المشترك
تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد
ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة ضوئه وقوته اوضح
وابين من المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني
اشد منه في الاول لكن اذا تؤمل في ذلك تاملا شافيا تميز الضوء
عن اللون فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء
واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان
قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلوكان وجود اللون مشروطا
بوجود اللون فلوكان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور
وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف منعناه وان اراد
المعية او الاعم فهو غير محال على انه يصح بوجود الضوء بدون
اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون
متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان

الفرق بين الاعتراضين ان منشأ توهم تبدل
المعروض بتبدل العارض في الاعتراض الاول وفي الثاني ان منشأ توهم تبدل
الجزء بتبدل الكل باعتبار الجزء الآخر اعني
الضوء وحاصل الاعتراضين واحد

قال شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف
كان بل الضوء المحيط بالمرئي ولذلك
يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار
شرح مواقف

الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس يشهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ظاهر بنفسه للحس والآخر ظاهر له بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في ضوء السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا اشد اشد ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل ظهر قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهورا لونها عند الحس كما ان ذوات الهالين الاخفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكن

مع ذلك

الالف بالفتح مصادرهم

اليراع ذباب يطير بالليل كانه نار
اليراع جمع يراعة وهي ذباب يطير بالليل كانه نار صح

الشديد

يعني ان البصر كما ضعف كثر استيلاء اللون فيرى اظهر وفيه انه يجوز ان يكون هذا الاضمحلال الضوء الاضعف عند الاقوى لا لاستيلاء اللون وكثرة ظهوره م ك
مقتضى هذا الكلام ان يكون ضعف البصر سببا لعدم الرؤية مع ان الظاهر المشهور ان القوة سبب الرؤية والضعف سبب اللارؤية فتدبر

مع ذلك نقطع ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز ان اشتراكهما في الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد اما شهادة الحس واما ان البلور والماء اذا كان في الظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون فانهما قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا يعني ان كلا من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف هو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام فانهما قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخ اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السواد بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتهما بما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتحقق الا عند تحقق الماهية وذاتياتها وبرتفع لا يتصور تخ

بارتفاع المهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا
فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شئ منها اقدم واولى او اشد
وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدم عليه بالماهية
فان نسبة المهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر
بالوجود فلا يكون المهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل
المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه
جار في الامر الخارج لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا
وخارجا بتصور بدونه ولا يرتفع شئ منها بارتفاعه ولا يتقدم على
الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شئ من الجزئيات
اقدم او اولى او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في
هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارج كان المنع مشتركا
والجواب عنه ما هو الجواب ههنا التالي ان الامر الذي به يتحقق
التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في
المهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان
كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء
مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات
الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس
المهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا
بالتشكيك فان الشدة والضعف لان القدر الزايد اما داخل في مفهوم

العارض

الظاهر ان لبعض الجزئيات الانسان مثلا كالاب مدخلا في وجود ابنه فلعله يتقدم ما تقدم ما ذاتيا عليه وهذا نوع من التشكيك وكون التشكيك منحصرا في العلية التامة غير معلوم

هذا الدليل على تقدير تمامه لا يبطل التشكيك في الذاتيات باعتبار الاولية والاولوية لانها تستلزم ان التفاوت في نحو الحصول لانه الى اصل كما صرح به في حاشية المطالع ولا يبطله باعتبار الشدة ايضا اذا اجملت عبارته بما يلزم كثرة الاثار كما نقل السيد في ملك الحاشية

بل كان الضوء لفظا مشتركا بين نوري النيرين

العارض وماهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل في مفهوم فلا تفاوت
لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي يوجد في
بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج
من افراده وضاته والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في
ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض
الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات
ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت
المهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه
داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في المهية باعتبار امر خارج
عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار او
جنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور
داخلا في هوية نور الشمس على هذا القياس ويتوجه المنع انا لا نم ان القدر
الزايد اذا كان خارجا عن المهية كانت المهية في الكل على السواء وانما يلزم
لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية واذا تحققت ذلك فلا عبرة بكونه
داخلا في مهية المعروض حتى لو فرض الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه
كانت التفاوت بحاله وانما يلزم العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة
فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار
ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في المهية
وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزايد الذي به التفاوت

في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت
لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها
او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع
تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك
مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت
في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت
الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول
اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط
وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك
القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في مجرد هويته لم يكن بد من البيان
مع ان الدليل المذكور حينئذ لا ينتهض في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به التفاوت
الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه وقد يستدل بان
السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف يرى مثله في محل آخر
فيكون كل منهما كلياله افراد شخصية مخالفا للكلي الآخر وضعفه ظ لجواز
ان يكون كل منهما صنفا موافقا للآخر في الماهية ولو كان الثاني
اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار
ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك
بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك
بتبعية المحل واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء
في الانتقال من مكان الى آخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى

موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل
كل ذلك حدوث للضوء في المقابل المضيء ومقابلة الجسم الكثيف للمضيء معد
لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان
حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي تخيل
انه انحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرؤي
في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث
لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فهو فلان حدوث الضوء في الجسم المقابل لما كان
تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة
الى مقابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه
في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر واما في الثالث فهو ان الضوء
لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات
وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن انه ثمة انتقال وحركة
للضوء من المستضيء الى ما يقابله والنقض بالظل فانه متحرك ومنتقل بانتقال
صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول
عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذاة كان ذلك جوابا
لنا ويدل على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما ولا خفاء
في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا كان
اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك فان المرئي
كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله

لحصل ضد المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف فان اعترض عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان مشفا فلا فان صفحة البلور او الزجاج يزيد ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس لما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه او لا يرى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما يتبين في موضعه دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤيته ما ورائها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو او السفل ومما يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض فيها مما لا يعقل والثالث ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة فيصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد ولا وجه له او بعد السد وغير ممكن لان المفروض ان لا منفذ جهنا غير ما سددناه ولا انعدم ايضا جسم والا لزم ان يكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما فالمنعدم عرض ليس الا وهو الضوء

فنثبت ان

فنثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته كما للشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء لغيره كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انها مانعة له في الغار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس المانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار او يقال العائق عن الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما يقال شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحائل بين ان يكون محيطا بالرائي او المرئي مسلم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار لا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حالة الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا

طعن في الحس الى ذهب جهة ذكره

محسوسًا فى الهواء وليس هناك امر محسوس الا ترى انا اذا غمضنا العين كان
حالنا كما اذا فتحناها فى الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى فى حال التغميض
شيئا فى عيوننا بل لنا فى هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية
كالسواد وكذا الحال فى تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلون بكونها
وجودية بقوله تعالى جعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا
موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص
كالعمى الخاص وانما المنافى للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات
وهى الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة
يعنى من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهى كيفية تحدث فى الهواء بسبب التموج المعلول
للقرع الذى هو امساس عنيف او القلع الذى هو تفريق عنيف بشرط مقاومة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما فى قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف
القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث
بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا
للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت
مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية و
منقطعا بانقطاعه وكذا الحال فى طنين الطست فانه اذا سكن انقطع
لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن وللمسئلة
مما تطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا
فلانه قد يوجد تموج الهواء بالبد ولا صوت هناك واما عدما فلان
ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت فى بعض صور ما عدم فيه التموج لا فى

جميعها

جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع
الحدس القوى من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا
لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال فى كثير من المسائل العلمية يستعان
فيها بالحدس الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما
كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التى
يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبين وينفلت لذلك الهواء المنفلت
ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتصادم الاهوية
ويتموج الى ان ينتهى الى هواء لا ينفلت للتموج فينقطع هناك الصوت
ولا يتعداه كالحجر المرمى فى وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت
ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به
لا لوجوده فى نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول
وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زمانى ورد ذلك
بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزمانى وان
كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآنى
سببا للزمانى لازم على كل تقدير فلا محذور فيه اذا لم يكن السبب
علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزمانى موجودا
فى الآن فى الخارج متعلق بقوله الى صلة يعنى من الكيفيات المحسوسة
الاصوات الى صلة فى خارج الصماخ يعنى ان الصوت يحدث فى
الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل فى الهواء الداخل
فى الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشئ من القرع

او القلع اذا وصل الى الهواء الى ور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب
تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل
على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته وحده
من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج
الصماخ واللازم بط قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه اوصل
الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لانا نقول لا يجوز
ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج جاء منها وتميز القرب
والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت
موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة
التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد
اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء
من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف
عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب
والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في
الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف
انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل
على ان اسماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان
التميز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا
ادركت الاصوات في اماكنها البعيد في مكان البعيد والقريب
في مكان القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى

السامعة

السامعة شرط لاحساسه على ما مر مستقصى في مباحث السمع قلنا قال
صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل اولا لقرع الهواء المتموج
لتجويف الصماخ ولذلك يحصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا
الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة
والقرب والبعد بل ذلك انما يتبع الاثر الوارد من حيث ورده ويتبع
ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد الى الصماخ فالحاصل
ان عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند
الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع بتاملنا
فيتادى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة ومبدأ
وروده فان كان بقي منه شيء موجود ادركناه الى حيث ينقطع ويبقى وجه
يدرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما
بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر تنبهنا على المبدأ
لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل
الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق فيه
بين كلامي رجلين لا نريهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الاخر ذراعان فانا
سمعنا كلاما منهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر قال الامام هذا منتهى ما قيل
في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه يجب ان السامع يتتبع من الذي
وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة
فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من
حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع

لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا واجيب
بان الصوت اذا ادرك من جهة علم انه من تلك الجهة وان لم يكن تلك الجهة
ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او
بشم الرائحة من جسم انها فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات
ويستحيل بقاؤه اى بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصورية
يعنى ان الصوت غير قار الاجزاء فى الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول
منه في زمان وجود الجزء الثانى منه بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضى
كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت
حروف الكلمة التى نتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقائها
مجتمعة فى الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة
بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا
مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على
هذه الهيئة المخصوصة دون تقاليبها الخمسة مرجح سماعها فى البقاء
على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء
للصوت بل هى من عوارضه المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا
حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت
ورد هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال تلك الحروف بعينها
فيجرى الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان
قريبا من المصوت يصل الى صماخه الهواء الحاصل للصوت فيسمعه ثم
يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان
مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء

من تلك

تقاليب الخمسة: زيد، دزي، يزد، يدز، زدي، دزي

من تلك الاهوية يتولد فيه تموج آخر وصوت مثل الاول وقد يحصل منه آخر وهو
الصداء فان الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او
جدار بحيث يصرف هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة التموج
الاول حدث من ذلك صوت هو الصداء ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها
حرفا قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر مماثله فى الحدة والثقل
تميزا فى المسموع والحرف هى تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت
المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة المتن
يحتملها وقيد المماثلة بالحدة والثقل اى الزيرية والبمية احتراز عنهما فان كلا
منهما تفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا فى المسموع لكن الصوتين يكونان
مختلفين بالحدة والثقل ضرورة ومعنى التميز فى المسموع ليس ان يكون ما به
التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز فى نفس المسموع بان يختلف باختلافه
ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد يختلف
مع اتحاد المسموع وبالعكس الا ان فى التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة
والبحوحة حيث يفيد الاولان تميزا فى المسموع دون الاخرين نظرا وتاملا اما
مصوت او صامت الحرف اما مصوتة وهى التى يسمى حروف المد واللين
وهى الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من
الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما
صامتة وهى ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد يكون متحركة وقد يكون
ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا يكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها
كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة
السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظى واما

البحوحة صوت يخرج من الحلق لامر
كالوفراهم آمدن الدماغ والغنة على
عكسه

الواو والياء فكل واحد منها قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل او متخالف بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالباء بين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالبائين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا تألفت تألفا مخصوصا سمي المؤلف كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف تام خبر وانشاء باقسامه وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وساير الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المص وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة

ايضا كلاما

في تحقيق معنى الكلام النفسي

ما ذكره الشارح هو حاصل معنى الكلام النفسي المسمى حقيقة ... وقد يفسر ايضا بصفة حقيقية واحدة وحدة حقيقية ... تارة خبرا او امرا او اخرى نهيا الى غير ذلك ... وهذا هو الذي حقق بما قاله المص من الايات ... والنفساني غير معقول له حم

ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك ساير اقسام الكلام والى هنا حاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما تثبيت الاشاعرة الاعتقاد بثبوت كلام نفسي تقليدا او لانه لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير وبهذا الاعتبار تسمي كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره فيه تنبيها على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الآلة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده لعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي استدلالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط ولقائل ان يقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة

اقول كذا

سواء كان مع التصديق بنسبة او لا وفيه ان ذلك يرجع الى العلم التصوري فتدبر

الثلثة الفاعلة الحرارة والبرودة والمعتدلة بينهما والثلثة المنفعلة اللطافة والكثافة والمعتدلة بينهما حم

المطعومات

او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما وهي ثلثة بل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فينقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسط بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى مسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعم ثم اذا حصل تحليل الاجزاء وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد فهذه من المعدودة في الطعوم دون الاولى واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع والمراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الطبائر والقرع والحنطة النية يحس من كل منها الطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصر وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا الافيون

عفص الطعم كالكوكب ... [illegible]

المسيخ ... الذي لا طعم له ... [illegible]

التفه بكسر النون وفتح الياء ... [illegible]

مر بارد

مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة يفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام التي تؤثر فيها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها انقص الطعوم وابعدها عن الملائمة ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة حينئذ في غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها يكون في عدم الملائمة دون ما ذكر اولا وهي الحرافة اذ يفرق تفريقا صغيرا لكنها يكون غايصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها من النفوذ فيه فتغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة وتفعل الحرارة في القابل المعتدل الملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل

النغص

غاص الماء يغيص اذا دخل ... [illegible]

بين اللطيف والكثيف

للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق
فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا محالة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل
اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة
كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة يميل الملوحة الى المرارة مرة
والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم
انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انه اذا اخذ
لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصل الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب
حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية
محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية
اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد
يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى
ويغلي ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه والبرودة تفعل
كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام الحي
لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات التي
بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف
ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف
في القوة والضعف فيفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف
التكثيف اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجمع
اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث
فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة وتفعل البارد في القابل
اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه ويكثفه

تكثيفا

تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمته
اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة تحدث من
فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برده وكثافته كلما
ازداد مائية ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد
حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة
دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل
اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر
فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم
الملائمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان
العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فيتنفر الطبع عنه نفرة
شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية
والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه
لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين
بين فيحدث فيه طعم ملايم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة
المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل
ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين
فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد
الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة
وفي اللطيف الدسومة لعدم قوة المقاومة بين القابل اللطيف
والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا
ملائما فيحصل منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل

المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها فى
القابل المعتدل اقل من تاثيرها فى الكثيف واكثر من تاثيرها فى اللطيف فيجب
ان يحصل هناك كيفية ملايمة هى اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة
الا ان هذه الكيفية لا يوثر فى المذاق لضعفها ولان الجسم الحامل لها لا ينفذ
فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير
القابل المعتدل فى القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك
الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان
حاملها لطيف ينفذ فى المذاق فيوثر فيه بمادته وان لم يوثر فيه بكيفيته
فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة
ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه
مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل
ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة فى السخونة ان البورق والملح المر اسخن
من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان
الفواكه التى تحلو يكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا
قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة
والى حامض وان كان اقل بردا من القبض لكنه فى الاغلب اكثر تبريدا
منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى
على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة
نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة من الطعوم البسيطة ويتركب
منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب من اجسام ذوات
طعوم بسيطة مختلفة المراتب التى لا تنحصر فى عدد فانها اذا ركبت

احس من المجموع

البورق انواع مختلفة ومعادنه كثيرة
والنطرون نوع منه وهو نوعان نوع منه ملح
مجبل يضرب الى الحمرة وطعمه الى الملوحة مع
مرارة يسيرة نوع منه الى البياض طعمه بين
الملوحة والحموضة والبورق الغرب وهو
يكون فى شجر الغرب نوع منه اخضر

احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسايط واما بسبب تركيب
الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة
على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسايط حصل فيه مركب
منها ولا شك فى ان كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثيرة غير
منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم
المركبة ماله اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما فى الحضض
ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما فى السبخة والشبخة ومن الطعوم
المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة فى
العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض فى البادنجان
ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة
طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملايم لشخص
قد يكون غير ملايم لغيره وقد يطلق عليها اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يق
رائحة حلوة او رائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى
محله كما يقال رائحة الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفى
النقيض النوع الثانى من الكيفيات هى الكيفيات الاستعدادية اى التى
من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اى تهيو
لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو وهن طبيعى كالممراضية واللين
ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اى تهيو للمقاومة وبطوء
الانفعال كالمصحاحية والصلابة والمشهور ان لها نوعا ثالثا هو الاستعداد
الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشى لان المصارعة يتعلق بامور ثلثة

الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال وهما
من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها وتقلها
وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث
فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال
الشدة خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما
ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا لامر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل
فيه ذلك الامر وهذا امر اعتباري اتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد
فيه امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا
وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من
باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من
باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في
الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها
مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات
متوسطة بينهما توسطا معنويا بقرب بعضها من احدهما وبعضها الى الاخر
فبطل ما يتوهم من ان المتوسط هنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون
الملاقة خطأ من حيث اللغة والنفسانية حال او ملكة النوع الثالث
من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس
الحيوانية بمعنى انها يكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات
والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره
ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت

غير راسخة

في الكيفيات النفسانية

غير راسخة سميت حالا والتغاير بينهما قد لا يكون الا بعارض بان
يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان
يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم
وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد
به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان اذعانا وقبولا للنسبة سمي
تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه سمي ظنا والا
جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا وان
كان مطابقا له فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك سمي يقينا
والا تقليدا فان قيل لما فسر الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا
يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن
عن مباديها فيتشكك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر
الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسر
الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات
في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية
والحسابية فانها اذا اعتقد بها عن مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق
اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي وقد يطلق تارة ويراد به
اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا
وهذا هو المراد ههنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا
يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك التميز فقولهم صفة ومما يقوم
بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم توجب لمحلها تميزا اي يوجب لمحلها الذي
هو النفس تميزه لشيء يخرج الصفات التي لا توجب لمحلها التميز عن غيره

فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا يوجب امتياز محلها عن
العاجز لا تميز لشيء بخلاف العلم فانه يوجب تميز المحله وتميزه معا
وقولهم لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز يخرج الصفات الادراكية
التي يوجب لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد
فانا اذا قلنا زيد قايم فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد
اعني ايجابها ولذلك التمييز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب
تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى
انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل
المركب والتقليد وان لم نجوزه في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب
ان يسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديق
الجازم المطابق الثابت اعني اليقين وتناوله للتصورات باسرها
بناء على ما زعم بعضهم من ان التصورات لا نقايض لها وقد مر ذلك
في بحث التقابل واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق
اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وان لا يكون التصور ايضا علما
بل ما يوجبه فالصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل
متعلقه نقيض ذلك التمييز ولا يحد اي لا يحد العلم لانه بديهي التصور
والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف تعريف له
بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا
اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم
الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما
على معلومية الآخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون

بحصول

بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلومية ولا بمعلومية حقيقة العلم
والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا الحصول الجزئي
فلا دور ويقسمان الضرورة والاكتساب اي ينقسم كل من التصور و
التصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله
على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على نظر ولا بد
فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال مغايرا اعني لا بد في العلم
من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات بل على
الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك
فله وجود لما مر من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس
في الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل
اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى تحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون
القايلون بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا اشباحها لهم ان يجيبوا عن
ذلك بان الموجود في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا
الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع
لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان
يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما بانطباع
كان الآخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات
ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه اجيب بان العلم بالاشياء
يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء في القوى
المدركة والآخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء بانفسها عند العالم

كعلمنا بذواتنا والامور القايمة بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل
هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم
الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على الآخر لاجل حضوره بنفسه
عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضوره بمثاله عنده فقوله لا بد في
العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند
العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما زادهم قايم البرهان عن
القول بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه بالاشياء انما
هو بحضورها بانفسها عنده لكن في العلم بالمعدومات واحوالها خصوصا
الممتنعات القول بحضورها بانفسها مشكل اذ لا حقايق لها ثابتة حتى
يتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها
في مجرد اخر وقوله وحلول المثال مغايرا جواب دخل مقدر توجيهه ان
يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون
النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة
الممتنعة الحصول للنفس عند تعقلها لها والتالي باطل قطعا وتقرير
الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس والمثال
مغاير لذي المثال لمخالفته في كثير من الصفات واتصاف النفس
~~والمثال مغايرا~~ بتلك الصفات انما كان يلزم ان لو كانت تلك
الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها ومثالاتها وقد مر هذا البحث
مستقصى في صدر الكتاب وقوله ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى ان العالم
يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا علم شيئا
اتحد بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين

لعل المراد من الاتحاد هو الارتباط والتعلق فصار النزاع لفظيا ١٢

المذهبين

المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان
ولا يختلف باختلاف المعقول اتفق القايلون بالعلم القديم على انه
واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع
ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه
بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى بمرتبة
اخرى فيجوز ان يكون احد منا بعلم واحد عالما بمعلومات لا يتناهى وانه محال
ورد عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة
لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما انه جايز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا
في حقنا واختاره المصنف بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي ابو بكر
وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما
عن العلم بالآخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم
بهذا نفس العلم بذلك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي
في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما
بعلم واحد في بعض الاحيان ورد لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دايم
فيجوز الانفكاك دايما وفيه المطلوب قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما جاز
الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسين الباهلي الى
ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع
منها بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة
ان النظر المودي الى وجود الصانع غير النظر المودي الى وحدته وانه

فان اختلاف العلم باختلاف المعلوم

وان كان المعلومان بحيث لا يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر كالمتضايفين اذ لا يلزم منه ذلك المحال ١٢ س ره

رفع لو تنزهه الدليل بل انه يلزم ان لا يمكن حصول احدهما الا في ضمن الآخر او وجب تحقق الامر بالامكان الخاص فقد وجوده وعدمه فعند تحققه يمتنع الطرف الآخر ابو الحسن ١٢

فان تعلق العلم النظر بمعلومين يتوقف على النظر فلو تعلق علم واحد بمعلومين لزم اجتماع النظرين ١٢ س ره

مح بالضرورة الوجدانية اجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان
بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد
امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا
وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه
اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة
فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل
الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون
التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء
على التفصيل فاندفع ما ذكره المصنف في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم
بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من
حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني
اعني تردد الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر
على ما هو المتنازع فيه فهو ممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا
نعلمه كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من
المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال
فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى
ذلك تفاديا عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه في الازل بوجود
الاشياء فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد
قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات و
تتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو باطل لان المعلوم فيهما مختلف
اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال

والعلم

والعلم لا يعقل الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك
اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم
الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب
آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة ثم من قال منهم
انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن
قال منهم انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع
صورتين متماثلتين وتايد بذلك الاشكال الوارد على الكل والى
هذا المعنى اشار بقوله فيقوى الاشكال مع الاتحاد يعني في علم الشيء
بنفسه يتحد العالم بالمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع صورتين
متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ
عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه
الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه
علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين
موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك يمتازان فلا
استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق
النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما يغاير
كونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة
المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو
عرض لوجود حده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه
لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية
هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم

جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض
لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في الموضوع فالصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت
في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي
بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية
للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم
فان المعلوم كالحيوان مثلا حيث كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد
في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض
اما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي
وجودها الخارجي موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر
عليها بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة
بالذهن قيام ما في الكيفيات النفسانية وفرق ما بين الوجود في الذهن
والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليراجع
اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم
في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مسببا عن
وجود المعلوم في الخارج كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا
او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست
فعلا لك وضروري واقسامه ستة ومكتسب يعني ان العلم ينقسم الى
ما حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا احتياج في حصوله الى فكر وهو الضروري
واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات
ومتواترات اقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور طرفيها

بعد شرا

بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل
اولا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير
الحس اولا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة
غير الحس اولا الثاني المشاهدات فالاول ان كانت تلك الواسطة
فيه لازمة يعني لا تغيب عن العقل عند تصوره للاطراف فهي الفطريات
وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس اولا فالاول
الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها من شانه ان يحصل بالاخبار
فهي المتواترات اولا فهي المجربات اما البديهيات وتسمى اوليات
ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد
نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد
يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر
او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد
المضادة كما في بعض الجهال اولان الله تعالى لا يخلق على ما هو مذهب
الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس
الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة
او الباطنة وتسمى وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات
البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها واما الفطريات فهي قضايا يحكم
العقل بواسطة لا تعزب عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا
قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما
المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس
الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المكرر على نهج واحد لا بد له من سبب

يستلزم ان يكون مثل قولنا نور القمر مستفاد من الشمس
وافلا تعلق للتجربيات لاحتياجها الى تكرر المشاهدة وقوله
من الحدسيات التي زعم انها لا تحتاج الى رعاية
الحس

وان لم نعرف ماهيته فكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا
وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان
حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس
كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر
كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا بل حصل بوجه آخر غير تلك
الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر
ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل
بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور
القمر مستفاد من الشمس لما نرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف
اوضاعه من الشمس وذلك انه مضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس فيحدس العقل
بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر محسوس مستند الى المشاهدة
كثرة تمتنع تواطؤهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به
ممكنا ووقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عن
وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه
فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة
اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين او قام دليل على صدق
قائله داخل في المتواتر على ما ذكر من وجه الحصر وليس بمتواتر بلا
اشتباه قلنا خبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن
المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف
بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او بحدس من القرائن

وعلى الا

اقول يخرج

وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واعلم ان
الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنته القياس الخفي كما في المجربات
والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب
في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن
لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب
في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة
مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على
فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء
بتناوله او اعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف
الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال ما يكون
الواسطة فيها هو الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات
وان كان حسا آخر فهي المشاهدات والامام حصرها في قسمين البديهيات
والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات والمشاهدات
يشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان
العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات يشمل المجربات والمتواترات
نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات
وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات
موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس
خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات
والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير
من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات وواجب وممكن اي العلم ينقسم

كما في قوله تعالى لو لم يكن صانع العالم عالما لما كان افعاله محكمة متقنة ١٢ منه

الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه تعالى بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم

وهو تابع بمعنى اصالته موازنة في التطابق فزال الدور اشارة الى مبحث
بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون
افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم
فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم
فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون
علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو
متأخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية ههنا
التأخر حتى يلزم الدور بل نعني اصالته موازنة في التطابق بيان ذلك
ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان فكان
كل واحد منهما وزنا بالآخر فتوازنا اى توافقا في الوزن والاصل في هذا
التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة
صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال
انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما
كان ذات الفرس هكذا لان صورة الفرس كذلك يصح ان يقال انما
علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا اى الله سبحانه انما علمهم في
الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى
يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم
فلا يكون علة له ولا يلزم ان لا يكون علمه تعالى فعليا اصلا قول التابعية
بالمعنى الذي ذكرناه انما يجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من
واقع تطابقه فان المطابقة والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرناه انما

يتصور فيما

يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يكون
تصورا ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي
فبالاول يريد ان علوم الانسان كلها تفيض عليه من المبدأ الفياض
فهو قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعدادات
مخصوصة اما الضروريات فاستعدادها باستعمال الحواس الظاهرة
والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه
صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة
بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة
صورة تلك الماهية النوعية مجردة عن التشخصات واذا احس بجزئيات
انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان صور المشتركات
فيما بينها والمميزة لها واذا حصل لها هذه التصورات الكلية ولاحظ
النسب بينها وحكم بها بلا فكر فقد حصل لها التصورات والتصديقات
الضرورية واما النظريات فاستعدادها بهذه الضروريات
فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب استعد
لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في
هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان كسبيات اخر
وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع و
باصطلاح آخر مفارقة النوعين العلم الادراك يطلق على معنيين
باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك
اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا او عرضا حاضرا
او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى

لا يعني التأخر حتى يلزم تأخر الشيء عن نفسه وتقدمه عليه في علم الواجب تعالى حم

فان قلت لما ... ان العلم تابع ... فلا يكون علة ... ليس المراد بالدور ههنا المعنى المصطلح بل المراد انه كيف يتأخر العلم عما هو متأخر عنه فلزم تقدم الشيء على نفسه زمانا وتأخره عن نفسه كذلك وهذا هو الدور الزماني وغير المصطلح المتعارف حم

يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود
في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفة بهيأت مخصوصة من الاين
والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك
الهيأت ولكن في حال غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك
معاني جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء
كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا
من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة
الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم
(من الاصطلاحين) مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك
بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن فاعل ليفارق والتقدير
يفارقه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك
(الم) بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي لا باعتبار آخر
وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول
لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور
ماهية المعلول وذكر في الملخص انا متى تعقلنا العلة بكنهها فقد حصل
(الامام) (عقلنا ذلك) في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول (موجودة) ومتى كان كذلك كان العلم
بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان (على حصول الاشياء)
(اي المجموع باعتبار الاولى م ر) التعقل يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول في العاقل اقول
فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت
العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وح
يكون المعلول لازما بينا للعلة وقد استثنيناه قوله متى عقلنا

العلة

لا يخفى ان العلم قد يكون بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء
عند المدرك والادراك بمعنى الاحساس كما ذكره
انه والعلم قد يكون بمعنى الادراك الكلي فحينئذ
يمكن ان يكون مع كلام المص كما يدل عليه قوله ان
العلم بمعنى الاول يفارق الادراك مفارقة الجنس
النوع وقد يفارقه مفارقة النوعين كما اذا
اريد بالعلم الادراك الكلي تامل م ر ٢١٢

العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول قلنا قد حصل
في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فمعنى
كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي
يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم
وجود المعلول في الذهن وهذا هو المط واما بماهيتها من حيث انها
مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق
العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول
لها ضرورة ان الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات
التي لا يتصور ولا يصدق بثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول
واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها (اي)
في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق
العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اعني ان العلم
التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور
وقد يقال العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم
بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان
قيل معروضات العلة ليست ملزومة للمعلول قلنا كذلك عوارض
المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم
(متعلق بقوله قلنا كذلك لا بقيل) بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات
علمه تعالى بساير الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من
المجردات بمعلولاته كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها
بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدأ الاول نعم

عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم
فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود
المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا
العلم بوجود علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة بكون بخصوصها
مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلية
مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاء الا لشئ مخصوص
والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان
الامكان لا يستدعي علة مخصوصة قيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم
بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة
دون ماهيتها ومن ثم حكم المحققون بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما
والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا اقول وفيه النظر الذي مر
آنفا فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي و
ذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما المفيد لذلك
هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان آ مثلا علة تامة
لب وعلم مع ذلك ان آ موجود علم ان ب ايضا موجود للعلم ان
خصوصية ذات آ مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس
فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان آ موجود لامكان ان يوجد
ب بعلة اخرى غير آ فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود
المعلول المعين دون العكس واما العلم بماهية المعلول فلا سبيل
الى استنتاجه من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلول لازما
بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم ثلث الاولى

كونه

هذا التفريع بالنظر الى اقتضاء العلة التامة بخصوصها المعلول الذي لا يتصور ان يكون الا لشئ مخصوص واقتضاء المعلول الذي بحسب امكانه الا لا يستدعي علة مخصوصة ١١٥٥

العلم اما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى واما حادث يسبقه العدم وهو علم المخلوق ومراتب الحادث ثلث ... ١١

كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد يكون
قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد يكون بعيدة منه كما في العقل
الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد
القريب او البعيد او المتوسط الذي مع لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا
ونظرا الى ان استعداد الشئ كانه منه ولا يخفى ان عد القريب من تلك
المراتب اولى الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة
المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل
الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة
بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة
ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة
المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن
عالما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل من وجه بالقوة من وجه آخر فانه علم
بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل
التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة بتجويز
الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد
منها عن غيرها فيكون التفصيلي حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم
بها حاصلا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم
مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل
حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد منها
على حده ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها
شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة

اي بعد السؤال وقبل الجواب وانا قال ... اي قبل السؤال فهو ليس في العلم ...

مقصده اختيار الشق الاول ...

حدق فيه بالدال المهملة
چشم دروی هشت کشود

حصل في العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم
بتلك التفاصيل ايضا وملاحظة لها اجمالا ونظيرها بين المرتبتين من
الاحساسات ان نرى جماعة دفعة ثم نحدق النظر اليها فانا نجد في
الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيل الاولى ولا شك
ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصل في الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة
بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة
واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا
مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك
الصورة حقايق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون
لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي
الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها
فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل
الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور
حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه
واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك
الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه
الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي
هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع
الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك
لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين على تفصيل
بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم

لا باعتبار

لا باعتبار اختلافها بالنسبة الى المعلومات واما ما قالوا من ان عقيب السؤال
عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بان هناك للجواب
حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم
عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي
مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء
يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة
الى ان يعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون
علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن
صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل
ح متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها
في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها
وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها من بعض انكشافا
تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء
في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه
اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واخطار
واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم
بالقياس الى معلومه مرتبتان احدهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكروه وقوله الامام
المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان
المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك
ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قول الامام العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا

اي تلخيص ما قلنا من ان امكان الحكم على الافراد موقوف على جعل المفهوم الكلي آلة لملاحظتها

على جميع افراد الشئ فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا علم لنا في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشئ الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ان يحكم على تلك الافراد دونه وذو السبب انما يعلم به كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او كشف او حدس او اخبار ممن علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا وايضا البرهان الآني استدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المخصوصة المعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالهام وكشف او حدس وبالقيد الثاني اعني المعينة البرهان الآني فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى الثاني بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل بالالف على الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف هو ايضا كلي لان صدور شئ عن شئ

لايمنع

لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرايع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل (الشيخ ابو الحسن الاشعري) من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للفعل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره المص العقل غريزة يلزم منها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والغريزة من الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الآلات لان العلم (اي مطلق) لا يلزم العقل مطلقا بل (يلزم) عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك اللفظي فانه قد يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس وقد يطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تاثرها عما فوقها من المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة يسمى عقلا نظريا

نظرية له اربع مراتب ولها باعتبار تأثيرها في البدن ليكمل جوهره تأثيرا
اختياريا وان كان ذلك ايضا عايدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن
آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى يسمى عقلا عمليا له ايضا اربع مراتب
اما مراتب النظرى فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد
فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها
بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ويسمى النفس
وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في ساير المراتب يطلق
الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها
واتما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسايط
وكالعنصر للمواليد ليست خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف
الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان
لم يخل انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات
بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال
لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل
العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما سمي
العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا
والقريب هو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار
الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر
على الكتابة حين لا يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل
واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اى
من خارج هو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما

له من الكمالات

له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولانى والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال
الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده
فهو متأخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات
كثيرة لم يصر ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة و
يبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التأخر
في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة
ثالثة وايضا العقل المستفاد يتصور بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر
بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث
لا يغيب شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه
في دار الدنيا لنفوس قوية لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم في جلابيب
من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها
دائما واما مراتب العمل فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية و
النواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية ونفض
آثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب
وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة
الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله
وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة
وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فايض من جانبه
والاعتقاد يقال لاحد قسمي العلم فيشاركه في العموم والخصوص الاعتقاد
يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا
او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا متداول مشهور وقد يقال لاحد

العلم وهو اما تصور او تصديق جازم ... ثابت او مطابق ح ل ١٢
تفصيل المقام ان العلم ان كان بمعنى اليقين
كان الاعتقاد بالمعنى الاول اعم منه مطلقا وان
وبالمعنى الثاني مساو باو متحد معه
كان بالمعنى الشامل للتصور واليقين
كان الاعتقاد بالمعنى الاول اعم من وجه
لتصادقهما في اليقين وتفارقهما في الظن
والتصور وبالمعنى الثالث اخص منه مطلقا
ح ل ١٢

فسمي العلم اعني اليقين الذي قد بين ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس
العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد
بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق
على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم و في هذا الكلام تحمل لان
المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم
والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول
انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون
اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور واليقين اللهم الا ان يكتفى
بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول
يقع فيه التضاد يعني قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما
بايجاب نسبة ويتعلق الآخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين
امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز توارد هما
عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق
بالسلب او الايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا
بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان
تعلق احدهما بايجاب نسبة والآخر بسلب تلك النسبة والاعتقاد ان
كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم
في السهو
وفرق بينه وبين النسيان للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها اوائل لكن
تلك الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو هو زوال
الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة
في خزانتها والنسيان هو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها

الا بتجشم

واما تعريف السهو بعدم ملكة العلم فيرد عليه انه اذا حصل لك العلم بشيء وكان
حالا لم يصر بعد ملكة كنت انت ساهيا عن ذلك الشيء وهو باطل قطعا منه رحمه الله

الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو حالة متوسطة
بين الادراك والنسيان ففيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها
من وجه فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها
عن خزانتها اعني الجوهر المجرد اجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال
الهيئة التي بها يتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد حتى لا يبقى المجرد
خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال
الخزانة من حيث انها خزانة فقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم
في الشك
ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الحكم
والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد
والعلم بنفسه وبالآخر فيتغاير الاعتبار لا الصور الاعتقاد والعلم يصح
تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر وح لا يكون
بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة ح الى صورة اخرى
حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وبساير صفاتها
القائمة بذاتها اقول وذلك ظاهر في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا
او تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او
تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في
ذلك حضور هذا التصور او التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول
صورة ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها
وذلك يسمى علما حضوريا واما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي
بالعلم او الاعتقاد كان نحكم على تصور الانسان مثلا او على التصديق
بحال من احواله مثلا بانه كذا فكان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور

بالتصور او التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم
متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق
كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صورة
من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم مغايرا للمعلوم بالذات
والجهل بمعنيين يقابلهما اي العلم والاعتقاد باخر قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين
احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه
ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة
العدم والملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف
ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد و
يسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا
المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي
الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا
ينقبض النفس معه عن الطرف الاخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان
اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا
جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف
وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل
بالنظر مع سلامة جزئيه صورة ومادة ومع فساد احدهما قد يحصل ضده
يشير الى كيفية اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء في ان كل
مطلوب لا يحصل من اي مبدإ اتفق بل لا بد من مباد مناسبة له والمبادي
لا يوصل اليه كيف ما اتفقت بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة
وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور حاصلة لتحصيل
معلومة

اي وجوبا كما يشير اليه الشارح بقوله اذا فسدت
احدهما او كلتاهما فلا يفيدان علما ضروريا
يعني لا يستلزم فان الحج لا بد يلزمه فانه قد
يكون حصول العلم بالنتيجة موقوفا على
نظر آخر كما في القياس المرتب على هيئة
الشكل الثاني والثالث والرابع
٥١٤

ما هو غير

ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة
الجزء الصوري له فاذا كانتا صحيحتين يعني على الشرائط المعتبرة في
الانتاج افادتا علما ضرورة من غير تخلف واما اذا فسدت احديهما او
كلتاهما فلا يفيدان علما ضرورة يعني لا يستلزمان العلم بل قد يحصل بهما العلم
كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل
بهما ضد العلم اي الجهل كما يقال كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد
وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت
الصورة او كلتاهما فاسدة لا يفيدان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا
قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا
كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر وحصول
العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان للنظر الصحيح مادة وصورة يحصل به العلم
من غير تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول
والمذاهب المشهورة في هذه المسئلة ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو
ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان
الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في
وجود شيء آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب
عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى
خارق العادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر مما يتكرر فيكون
مستندا اليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على
اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات

وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولاشك ان العلم الحاصل
عقيب النظر امر حادث فيندرج فى تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة
وهو ايضا مبنى على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما مباشرة
ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بالتوليد ان كان بتوسط
فعل آخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط
النظر الذى هو فعل اختيارى لنا فيكون صدوره بطريق التوليد
واردوا بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير ليرد الاعتراض
بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير الا ترى ان الحركة
ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان
لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه
ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما فى
النظرية واجاب المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا
فقهيا ومع ذلك فانما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد
فى ابتداء النظر هى عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة
بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه
لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف
بفعل الغير فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس
لان العلة غير مشتركة والا منعنا الحكم الذى هو عدم التوليد والتزمنا
التوليد فى التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر السانح للذهن بلا
قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى
والذى يفعله العبد بقصده واختياره فهو تولده لان ذلك العلم حاصل
الى التذكر اللازم

للعبد

كونه وجوب فعل
مع التوليد عندهم ان يوجب فعل
لفاعله فعلا آخر كحركة اليد وحركة المفتاح فان
حركة اليد اوجب لفاعلها حركة المفتاح
فكلتاهما صادرة عنه الاولى بالمباشرة
والثانية بالتوليد كذا فى شرح المواقف

كتفسير النظر بمجموع الحركتين اى الانتقالين
وان كان النظر بمعنى الترتيب فعلا
وما نحن فيه حم

للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد
ابتداء النظر الذى لا يلزم هذا المحال اقول الحق ان المنظور فيه ان
كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره
للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره
وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به واختار المصنف ان حصول
العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق
الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة
وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى يحتمل ان يكون هو مختار
المصنف وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب اى لازم له لزوما
عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة
ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع فى ذهنه هاتان
المقدمتان على هيئة الشكل الاول امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على
انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب
النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب
لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما
يصح اذا حذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان
يكون لبعض آثاره مدخل فى بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون
بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة
فى افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن
بعض لا ينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان
يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون

فمعنى قوله غير متولد انه غير متولد
من النظر على ان النظر بايجاد العبد
من غير تاثير بقدرة الله تعالى فيه
لانه غير متولد منه اصلا ع ام

تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري رح فيقال النظر صادر
بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل
ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة
الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت
وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف
الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه
نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل واجيب عنه بانه
قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله
في معرفة الله تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي
الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم باخباره بصدقه في
اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه بعد
علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان
علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور
الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يشارك العقل قوله
في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون
العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان
يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي ندعي عدم
استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغايبة عن
الحواس وصدق المعلم مما يهتدي اليه بمشاهدة قراين الاحوال وبهذا يخرج
الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال
ذاته تعالى لكونه مجردا غايبا عن الحواس لا توجد مقدمات ضرورية تناسب

العلم

العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلم
الضروري كما ذكرنا آنفا هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من
المشاركات والمباينات حتى تفيض من المبدأ العلوم الكلية من التصورات
والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم الفائضة لا تتعلق بما لا حظ
للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة بما
لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر
في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية
والتصديقية المناسبة للمط فطريق الرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو
النبي عليه السلام ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا يخرج الجواب عما قيل ان
مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة
الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم
وامتثالا لامره على ما قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما
لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم بان يق ذلك المعلم هو النبي صـ و
كفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم
جديد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف
بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة
كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر
كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين متحدين على عقيدة واحدة
واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة
عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور

على صعوبة التميز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني انا نرى الناس
محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفي فيها بادنى نظر كالنحو والصرف
والعروض ولا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم
العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المط فيها اليقين
واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما
ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه ولا يفيده دليلكم نعم
لا بد من الجزء الصوري يعني لا بد ان يرتب العلوم الحاصلة على هيئة
مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت
مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما يستند اليها من الكسبيات لكان كل
من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة
الى تلك الضروريات بواسطة او غير واسطة وليس كذلك فان كثيرا
من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك
لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي
علموا نتائجها وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر
صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم
والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمط
فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط
بطلب مط معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده ليحصل مطلوب
ما غاية الامر ان المط لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا ايضا يلزم تحصيل
الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمط من دليل ربما ينظر في دليل اخر
على ذلك المط فينتج له العلم بذلك المط بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا

للحاصل

للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر اما شخصا او صنفا
واجيب بان ذلك اجتماع للمثلين وتعدد لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل
ووجوب الثانية مشروط بعدم سبق العلم بالمط والمقصود من النظر
الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم العلم عدم
اليقين اذ لو كان ادراك المط دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز
النظر فيما يودي الى اليقين والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا
وكذا الحال فيما اذا عرفت الماهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في
معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر بمعرفة
كنهها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل
المركب بالمط صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل
من الفاعل فلا يتصور ان يضع ذلك الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب
مبادية المودية الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما ويرد عليه
ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها
غافلا عن خصوصية ما يودي اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فزال
عنه جهله المركب واما فيضان المبادي مرتبة دفعة والانتقال منها الى
المط فذلك حدس لا نظر وزاد المص شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني
الشعور بالمط اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل
عن المط ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها فادته
الى المط كما ذكرنا انفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء
ضد المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان
وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب العقل ام بحسب الشرع فذهب

الدليل

المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول واحتج عليه
بوجهين الاول ان شكر الله تع وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا
وهما يتوقفان على معرفة الله تع
~~وكذا دفع الخوف عن النفس~~ وهي متوقفة
على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق
فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله
تع لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا
والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اي شكر الله
تع ودفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر واجبا اما ان شكر الله تع
واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تع على العبد كثيرة
فان كل عاقل اذا راجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية
وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسدانية مما لا يحصى كثرة ولا يشك انها
ليست الا منه تع ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت
الى منعمه ولم يعترف له بانعام ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب
الى مرضاته اصلا ذمته الفضلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم العقلاء خ
عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تع واجبا اما
ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه
مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر
عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب
النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة فان لم
يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فهنا واجبان عقليان اعني
شكر الله تع ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفته تع
فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكر واذا عرف بصفاته الكمالية

علم انه

علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم
الشكر فيكون معرفته تع ايضا واجبة عقلا وهي لا يتم الا بالنظر فهو ايضا
واجب عقلي الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او
شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله
وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اي ولانتفاء
الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلوب اعني الوجوب العقلي على تقدير
ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف
على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق
الرسول عم اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفته
تع ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول
اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته
بانها فعل صادر من الله تع لتصديقه و وجوب هذا النظر اعني النظر
في معجزته ثابت بالشرع ايضا اما لاندراجه في مطلق النظر واما لانه
نظر في معرفة الله تع من حيث انه مرسل الرسل فاذا قال الرسول للمكلف
انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى
اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي
الاقدام عليه فلي الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت
شرعك الموقوف على صدقك الذي لا اعلم الا بالنظر في معجزتك
وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام
الانبياء عليهم السلام اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة
وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا

فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وفتشنا عن حاله ادى الى بطلان
دانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منفيا اقول انتفاؤه
مسلم لاستلزامه المحال اعني افحام الانبياء واما انتفاؤه على تقدير ثبوته
فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لا يقال كل ما يستلزم
المحال فثبوته يستلزم انتفاؤه لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه
ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم
انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم المحال فثبوته يقتضي ثبوت المحال و
ثبوت المحال لا يقتضي انتفاؤه بل ذاته يقتضي انتفاؤه لا يقال ذاته اذا اقتضى
انتفاؤه فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير
ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا اقتضى انتفاؤه لانا نقول اقتضاء ذاته انتفائه
على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت المحال ليس من التقادير
الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك
مبني على اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم
عليه ولو سلم فلا نم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطاء
قايم فخوف العقاب باق على حاله والعياذ بالله فان قيل لا شك ان
من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل
الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها
ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولذا قيل البلاهة
ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا
بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعـ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي
التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول

فدل

دفع الخوف يحصل بالمعرفة ولو كان جهلا مركبا وعدم مطابقته للواقع لا يضر لان الخوف يزول باعتقاده ان علمه مطابق للواقع ج ن

فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزم التعذيب لوجود
الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان
شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفايدة يلزم العبث وهو غير جايز
عقلا وان كان لفايدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر
اما في الدنيا وانه منتف بلا حظ او في الآخرة ولا استقلال للعقل فيها
وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لايقا ولانه
كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزاين رحمة الله تعـ ونعمه وما مثل
الشاكر الا كمثل فقير حضر مايدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوي
ما بينهما من الكنوز والذخاير فتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس
الاشهاد ويداوم على تحريك انملة شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد
منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله
من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من
تحريك الانملة بالقياس الى الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نم
توقفها على المعرفة المستفادة عن النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة
على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفها على معرفة غير المعرفة
السابقة فلا نم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم
على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن
بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نم ان
المعرفة واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب
المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة
للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل

فانهم قالوا اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا هممهم اليها وسلطوا اوهامهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم سع الواقف
فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوايق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والدوام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقايد الحقة التي لا تحوم حولها شايبة ريبة واما اصحاب النظر فتعرض لهم في عقايدهم الشكوك والشبهات الناشئة من ادلة الحكيم كذا قال السيد الشريف

ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قولكم لو اثبانا اذا توقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جاز الترك وفرضنا تركه ففي زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نم ان ايقاع الموقوف فيه حال عدم الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه اقول يمكنهم تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف وايضا التكليف بالمحال جائز واجاب المعتزلة بانا سنتكلم على اصلنا ونثبته والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي او المراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فايدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لان ينتفع فايدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة ممنوع لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سياتي ولا يتصور ذلك الا باستقلاله بامر الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فمحتاج الى النظر لتمييز صحيحها عن فاسدها وايضا المراد انه لا معذور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان

التعليم

تحقيق معنى الواجب المطلق

التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منها مقدورا لنا واما التصفية كما حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فقلما يفي بها المزاج فهو في حكم ما لا يكون مقدورا او المراد بالواجب المطلق هو ما لا وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا يقال قد يكون وجوب النظر من العقائد الاولية التي يتناسا معها فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليلا اخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة

اى لابطال الاستدلال
بعينه علم

وهو المراد بالافهام واما ثانيا فبالحل وهو ان يقال ليس للمكلف الامتناع
عن النظر مالم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه مالم يجب عليه لكن وجوبه
بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر ام لم ينظره سواء علم وجوبه
ام لم يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك
شرعا فتعين عليك بترك الاتيان به لا يسوغ لك اهماله لا يقال فح
يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز
تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب اولم يقل له انك مكلف بكذا وهذا
فاهم قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شئ الا
يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا
الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر
على مالم انظر بط لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا
يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة
فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر
من الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو
قوله تع قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا الى
آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل
الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما
نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات
لاولي الالباب قال عليه السلام ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها
اوعد بترك التفكر في دلايل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على
ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال صيغة الامر غير الوجوب

وكون

الفوك كردانيدن م ن
لاكها اى مضغها من لحييه اى جانبي فمه
لحي استخوان ريش درآمدن گاه
موى ريش سن؟
كون النظر مامورا به شرعا لا ينافي كونه واجبا
عقليا كيف والمعتزلة القايلون بوجوبه
لا ينكرون الاوامر الشرعية المتعلقة بوجوبه
ولا يمكن ان يق ان هذه الدلايل لاثبات
كونه شرعيا وذلك ثابت ههنا لا لنفي كونه
عقليا حتى لا يثبت لها اذ الوجوب الشرعي
والعقلي متضادان كما فهم من المتن م ن ١١

وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد المسلك الثاني وهو المعتمد ان
معرفة الله تع واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في
ذلك بقوله تع فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال
صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب
وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم
الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه
يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة
وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة
بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تع وامره
وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تع وهو تحصيل
الحاصل ولغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تع كيف يعلم
تكليفه اياه وهو ايضا بط واجيب بان المقدمة القايلة بان تكليف
غير العارف باطل لانه تكليف الغافل ممنوعة اذ شرط التكليف
فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم
الخطاب اولم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني
منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه
وذلك لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في
كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلايل الدالة على الصانع وصفاته
بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان
والتقليد المحض الذي لا يغني معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك
التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا

مع ان المعرفة لا تتوقف على النظر لجواز حصولها بغيره
من الالهام وغيره من التصفية وحصولها بغيره وغير ذلك كما مر انفا فتدبر
لجواز ان يكون بالالهام

عم النظر ان هذا الجواب بناء على انه اراد بالمعرفة
العلم التصديقي بقرينة لفظ العلم ولو اريد
المعرفة في الجملة فالظاهر انه يلزم تكليف الغافل
تامل م ن ١٢

لجواز ان يكون عدم الاستفسار بناء على ان الايمان
يكفي فيه الاقرار باللسان ولا حاجة فيه الى الدليل
وذلك لا ينافي كون المعرفة واجبة في نفسها فلم
يثبت ان المعرفة ليست بواجبة مطلقا بل
انما يثبت عدم دخوله في الايمان ح ن ١١

النجع الطريق الواسع
بين جبلين والجمع الفجاج
صحاح

كما قال الاعرابي البعرة يدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج اما تدلان على الصانع اللطيف الخبير
غايته ما في الباب انهم قصروا على التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية
والتقرير والتفصيل لدلايل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة
الواجبة اعم من الاجالية التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه
والشكوك والتفصيلية التي يقدر معها على ذلك او نقول ان العرفان التفصيلي
واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض
العين وفرض الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض
عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية
وهو حاصل للعلماء الاعصار الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به الله تعالى
ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب
بان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة
ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب السبب
المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح
وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب
للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع
المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلاثة دالة
على انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعالى
وصفاته وافعاله والعقايد الدينية والمسايل الكلامية بدعة
في الدين اذ لم ينقل عن النبي عم والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر

ولو كانوا

ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم
بالمسايل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال عم
من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل
ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلايل التوحيد والنبوة وما يتعلق
بهما ويعرفونها مع المنكرين والقرآن مملو منه وهل ما يذكر في كتب الكلام
الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا
بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسايل وتفصيل الدلايل
وتلخيص السؤال والجواب ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم
بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرايح ومشاهدة الوحي المقتضية
لفيضان الانوار على قلوبهم الذكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع
عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين
لهم وايضا لم تكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا لما حدث في كل حين
فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا
الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك كما لم
يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا
فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق
وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم
مما ذكرنا قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم ان
الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه
بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وساير العلوم الشرعية وثانيها انه عليه السلم
نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه عليه السلم خرج على اصحابه فرآهم

فان قيل ليس كذلك لانهم كانوا يعرفون ان النبي عليه السلام [illegible]
[illegible]

يتوصل بها الى العقايد الدينية
واثباتها عند الخصم شرح مواقف

النقض وهو تخلف الحكم عما جعل علة في القياس
القلب هو تعلق ما ينافي الحكم بعلته شرح مواقف
الجمع هو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلة
مشتركة بينهما فيصح القياس شرح مواقف
الفرق وهو ان يفرق بينهما بما يختص
باحدهما فلا يصح شرح مواقف
تنقيح المناط وهو اسقاط ما لا مدخل
له في العلة شرح مواقف
هو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة شرح مواقف

يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان
قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام
اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا
واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا
ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد
الحقة وارادة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعالى
وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال
ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه
واما الجدل بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به قال الله تعالى وجادلهم
بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن
ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلي عليه السلام للقدري مشهورة روي
انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله
بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه السلام
ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ايضا ان
شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي
فقال علي رضي الله عنه املكها دون الله او مع الله فان قلت املكها
دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد
اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل لان الجدل هو المباحثة لالزام
الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر
كذلك كيف وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات
والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا وثانيها

قوله عليه السلام

خوض در رفتن در چیزی باطل
و شروع کردن در کاری

تعنت نادرست سخن گفتن

تلفیق بهم آوردن و مطابق کردن

ادحاض باطل کردن حجه و غیر آن

حصب هیزم و هر چه بر آن آتش فروزند
و حصب نیز بالتحریک است

قوله عليه السلام عليكم بدين العجائز ولا شك في ان دينهن بطريق التقليد اذ
لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت
صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه
روي ان عمرو بن عبد الله المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين
المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن
فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمومن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها
فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله
سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر
والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع وما استدللنا
به من قبيل القواطع وملزوم العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما
يتعلق به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل
به الظن وهو الامارة وبسائطه اي ما يتالف منه ملزوم العلم او الظن اما
عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له موثر واما مركبة من العقلي
والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية كقوله عم انما الاعمال بالنيات
والنقلي الصرف محال لاستحالة الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد
العلم بصدق الرسول عم والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقل
على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد وان يستفاد من النقل
فيلزم الدور ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته
القريبة نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري
وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم واما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلي الصرف ايضا بعض

وهو صريح في الظن الا كما سبجيئه

قوله ما يتعلق به النظر اي التصديقات واما بعض من لم يجعل
الموصل الى التصور دون الموصل الى التصورات
المطلع العلوم والمقصود بالذات فيها هو التصديقات
واما الطلب فيه التصورات ليتوصل بها الى
التصديقات وايضا الاكتساب في التصديقات
دون التصورات ومن ثمه ذهب بعضهم الى
ان الاكتساب من التصورات ممتنع والمراد
بالعلم في قوله وملزوم العلم دليل هو اليقين
وبالظن ما عداه من التصديقات فان
اطلاق الظن بهذا المعنى شايع الغير
فيندرج الصناعات الخمس في
الدليل والامارة

مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يحتاج المركب بل يندرج فيه وقد يفيد
النقلي القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم
فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي اليقين لانها تتوقف
على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة و
بارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف
على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم
بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا
المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير
المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص
ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول
الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا
وعلى عدم تقديم وتاخير يغير ذلك المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه
الامور لجوازه منع الكلام الجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين
الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض
العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد
الدليل النقلي بل يجب ان يأول عن معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله
ويجب التاويل عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
فانه يدل بظاهره على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة
الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش
كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم
تكذيب العقلي الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة

الیه ما سبق

اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب
الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده
الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان
مع ان المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد
القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع
ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف
والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل
بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات
المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة
المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي يراد منها
الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ الماضي و
المضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانا نعلم الاستعمال في ذلك الزمان
فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف
اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة
او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات
المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي
او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا
معارض من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل
عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان
العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فان قيل افادتها اليقين
يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباتها به يكون دورا قلنا اي دونها

اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه
اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا
فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وقسيماه يعني ان ملزوم العلم والظن
على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد ان يكون بين
الموصل وبين الموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل
على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما باستلزام
بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات
المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام واما الى
الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او بالاستلزام بينهما هو القياس وعرف
بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي
باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين
على الآخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب
بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته
التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس
ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورة فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود
او لكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني
والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار
المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني
باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة
الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به

في الصغرى

الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ...
اذ يستدل فيه بحال الجزئي على حال الكلي

قوله الجواب تامل اذ الحكم في الكبرى على افراد الناطق كما ان الحكم في النتيجة على افراد الناطق كما ان الحكم في الكبرى على افراد الناطق يعني لم الانسان الذي هو افراد الناطق ... لا يخفى انه يمكن ان ... دائرة النقص بقولنا الحيوان انسان وكل انسان ناطق والجواب بما ذكره الجواب والتامل الحق في الجواب ... وان كان صاحب المواقف ان الناطق وان كان ... بحسب الواقع لكنه اعم منه بحسب المفهوم اذ الناطق والتحقيق ان كل الانسان ... الفرضية للناطق ... مفهومين فبينهما العموم من وجه ... النسبة بحسب المفهوم لا غير تامل م ن ١٢

في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما فهو
الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما فهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى
ومحكوم عليه في الصغرى فهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة
اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال
والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة
وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما
الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان
مقدماته اما ان يفيد تصديقا او تاثيرا آخر غير التصديق اعني التخييل
الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنيا او جزميا فالاول
الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم
الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة
اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة
والمشتبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان و
الجدل وقد يقال لما جعل المسلمات الشاملة لمادتهما قسما واحدا فليجعل
في المادة القريبة ايضا قسما واحدا معتبرا الجزم في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة
ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم
اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن يدل على ان القياس الاقتراني
ينقسم الى خمسة واربعة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي
ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني متصل ومنتجه امران وكذا غير
الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقية يعني ان القياس الاستثنائي اما متصل
وينتج قسمان منه احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي

ز د الظاهر من لفظ الاول الاقتراني وحمله على القياس المطلق الذي جعله قسيما للاستقراء والتمثيل بعيد عن العبارة مع انه لا ينقسم التقسيم الذي هو عبارة الصورة مركا

والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم
يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني
فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي
صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم
ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي
فكذلك ينتج قسمان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين
كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء
نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين
والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم
عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين لا يستدعي
عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء
كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين
وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخران يفيدان الظن وتفاصيل هذه
الاشياء مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان
الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها
في ذلك الكلي فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها
وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا
فهو ناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء
التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد
ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهو يفيد اليقين ومثال
الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ

لان الناس

لان الناس والبهايم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرء بخلاف
ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق
جزئي بجزئي اخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه
الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني
فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية
الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع
علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع
مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس اعني
الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا
فيها العفو الا تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء
البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اي في فن المنطق فلا وجه لايراد ما
هو زايد على ما ذكرنا ههنا والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام
المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا تركب
مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة
يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء لم
يعرضه العوارض الجزئية التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي
من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون
الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض
اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول
في العاقل وكل ما هو محل الصورة المعقولة فهو مجرد لانه لو كان ماديا

لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة
حالة في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى به وانقسام
المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث
لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة
فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وح يلزم ان يكون الصورة
المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع
قد عرض لها الوضع والمقدار و‌اما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم
تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل
لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير
النهاية والغرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان تكون حاصلة
بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية محال والاعتراض
عليه يعلم مما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان
كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريا عن الشوايب المادية
وكل ما هو كذلك فشأن ماهيته ان يكون معقولة لانه لا يحتاج الى
عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل
وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره
لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان يكون ينفك عن صحة الحكم
عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة
والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل
يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره
يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا

كبرى

لغيره

على شيء التزاما للتطبيق واما لانه يلزم احاطة النفس بالاشياء دفعة س ١٢

بانه لا يلزم ان التعقل بارتسام صورة المعقولة في النفس وبانه لا يلزم الا ان الصورة مثل ذي الصورة في الحكم فيجوز ان يكون ذي الصورة بريا عن عوارض الماديه ولا يكون الصورة كذلك ١٢

صورة القياس الثاني هكذا كل مجرد يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره في المعقولات يصح ان يكون عاقلا فكل مجرد عاقل وهو المطلوب ١٢

لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى
فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في
الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على
المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة
واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على
المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على
الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في
العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة
على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قايم بذاته يكون صحة مقارنته
المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول
حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قايما بذاته امتنع ان يكون مقارنته
للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه
الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة
ومن صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل
فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قايما بذاته يصح ان يقارنه معقول آخر
مقارنة الحال لمحله ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القايم
بذاته مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح
ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير
يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم
فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة
الامكان يستدعي الامكان فيمكن ان يعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه

لان الامكان الشيء لازم لذاته من حيث هو فلا يجوز ان يحصل بعد ما لم يكن فاذا صح امكان شيء كان امكانه حاصلا اذ لو لم يكن حاصلا لم يكن صحيحا س ١٢

معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر ومعه يكون مقارنا ... القياس ان ... لانه يكون ... معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا يعقل اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا للمعقول ... مع غيره يصح ان يكون مقارنا ... فكل مجرد يصح ان يكون

تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم
عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون
عاقلا لذاته دايما لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله و
الثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول
نفسه ونفسه دايما حاصلا لا تغيب اصلا فيكون التعقل دايما حاصلا
فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة
الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزمة لامكان المصاحبة
اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا آخر وباقي
المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون
خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع
ان يكون معقولا لغيره فيجوز ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته
مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا
كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح
لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط اعني المقارنة في
العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة
بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة
العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة
العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى
القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة
فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها
بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قايما بذاته فلا يجد جهة

التوقف فلا دور اجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة
في العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين امر
موجود ذهني قايم بغيره فلا تجد جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز
ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه
ان يعقل ذاته تعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد
حكما كليا يقينيا ومنها القدرة ويفارق الطبيعة والمزاج لمقارنة الشعور
والمغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر يوثر
على وفق الارادة والموثر اما ان يكون مصدر الفعل واحد او لافعال كثيرة
وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول وهو
ان يكون مصدر الفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثالث
وهو ان يكون مصدر الفعل واحد بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثاني
وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية
والرابع وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالقصد والشعور هو
القوة النباتية فالقدرة يفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة
بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد
والشعور اختلاف الآثار فقيد القدرة بصفة يكون مبدا لافعال مختلفة
فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف
والطبيعة لا يكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس
الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين
التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير موثرة عند الشيخ
الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التاثير

بحث القدرة

بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به
الآمدى حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتى الايجاد والاحداث
بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا
عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يوثر لوقوع متعلقها بقدرة
الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على
ما هو مذهب المعتزلة او بنفى قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع
الفرق الضرورى بين حركتى الرعشة والبطش وحركتى السقوط والنزول
والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتاثير
ولا امتناع فى ان لا يوثر بالفعل لمانع والنزاع فى انها بدون التاثير
بالفعل هل تسمى قدرة لفظى والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة فى التابع
يعنى ان اثر كل منهما يغاير اثر الآخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة
بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات
الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات واثر القدرة ليس
من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر
لان الشئ الواحد قد يكون له آثار متغايرة ففى قوله وتفارق الطبيعة
والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة فى التابع لف ونشر مرتب
ومصححة للفعل يعنى ان القدرة تقتضى صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل
لان القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة
الى الفاعل لان الفعل فى نفسه ممكن صحيح ولم تجعله القدرة ممكنا صحيحا
والا يلزم القلب وانما جعلته ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها
بالطرفين اختلفوا فى ان القدرة هل هى متعلقة بالطرفين على السوا
ام لا

البطش دست برهم نهادن باختيار مركز

ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السوا واختاره المص
لان القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك فيتساوى نسبته اليهما
وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بالطرف الواحد لان القدرة عندهم
مع الفعل لا قبله كما سياتى فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب
مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازى القدرة تطلق
على القوة التى هى مبدا الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد
الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر
ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة
المستجمعة لشرائط التاثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا
اجتمعا فى الوجود بل هى بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور
الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط
المعتبرة فى وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها
شرط مخصوص به يتعين وجوده من بين المقدورات المشتركة الا ترى
ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعرى
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق
بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التى هى مبدا الافعال
المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف
بان القدرة الحادثة ليست موثرة عند الشيخ الاشعرى فكيف يصح
ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير وتقدم الفعل
لتكليف الكافر للتنافى ولزوم احد الامرين لولاه اختلفوا فى ان القدرة

قول الامام محاكمة بين المعتزلة والاشاعرة

[illegible]

بل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى
الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول
انه لو لم تكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي
بط بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان
حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل
متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل
من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغني عنها لان
حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم
الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة
لا يكون مع الفعل والثالث انه لو لم تكن القدرة قبل الفعل بل
مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث
قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الاخر والتالي بقسميه بط
واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني
الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان
وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف بتحصيل
الحاصل فيتنافي التكليف والقدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف
لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا
في زمان وجوده اما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف
بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل اخر لا بذلك التحصيل وح
جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على

وهو حال وجود الفعل

الاشاعرة

الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان
ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يسمون عدم التكليف قبل القدرة
للامتثال
اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل
فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم
منافاته يلزم ح احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان المحال احداث
الحادث باحداث اخر وايجاد الموجود بايجاد اخر كما ذكرنا وعن الثالث بان
كلامنا في قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد
علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرة الله تعالى قديمة والعبد
حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنا واحتجت الاشاعرة على ان القدرة
مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت
قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة
والمعلول بدون العلة وهو مح واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة
الله تعالى وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست
معايرة لذاته فمما لا يجدي نفعا لان النزاع في المعنى لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا
فبالحل وهو انا لا نم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمحال هو وجود
المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة
العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة ولو
سلم فيجوز ان تنعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال
على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور ح اما بالقدرة
الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المط ثم لا يخفى ان هذا الدليل من
الاشاعرة الزامي والا فهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت

اى الزام الاشاعرة المعتزلة

قوله والقادر بحال ان يكون معلوما على قول اجتماع
النقيضين اي والفرض يلزم فرض وقوعه ان لا يكون
الحالة التي فرضنا سابقة الفعل ان يلزم خلاف الفرض
وان يكون معلوما على قوله ان لا يكون الحالة موجودا معدوما ومعناه
ودعوى اجتماع النقيضين الا ان يكون الحالة فرضنا سابقة فيلزم
اجتماع السبق وعدمه لكنه مح لانه يلزم الا
من فرض وقوعه فيكون مقدوره سابقا
بكون الحالة التي فرضناها سابقة على الفعل
عليه ح ن م

القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه مح لانه يلزم من فرض
وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا ومعدوما لان
الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا ان لا يكون الحالة التي فرضناها
سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة
القديمة فان قبل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود
تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما
تحدث في زمان تعلق القدرة به اقول فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة
وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل و
ثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه مح فانه قد للتحقيق
يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع
الفعل مشروطا بشرط كونه قبله مح الثاني ان حصول الفعل في زمان غيره
قبل زمان الفعل لكن هو غير مشروط بشرط كونه قبله مح ولا اشتباه في
استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل
من القادر لان هذا المح لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى
يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا
لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته
قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي
تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير محال فانه يمكن ان يزول عن ذلك
الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه
زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد
محال بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قائما قاعدا معا وليس بمحال في زمان قيامه

اذ يمكن

اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يتعدد وقوع المقدور مع تعدد
القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل
بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص وانما يتم هذا اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من
زعم ان القدرة قد يكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة
وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية ولم
يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله فعلا
متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل
عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد بل يكون كل من الاثنين محلا لفعل
مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد
شخصي وانما قال ولا يتعدد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتعدد المقدور لما اشتهر عندهم
من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع
المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي
الا من قادر واحد وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة
القائلة اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالآخر وقد مر شرحه وانه يمكن ان
المعلول ينعدم بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلها اي في تماثل افراد القدرة
ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان يكون متماثلة لانه يمتنع ان
يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعينه لما مر من دليل امتناع اجتماع
علتين مستقلتين فاذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص
على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا لكان كل واحدة من القدرتين
المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين ويلزم وحدة المقدور مع تعدد

يمكن ان يعرض عدم اجتماع قدرتين مؤثرتين على قادر كما هو راى القدرية
بقدرة والامتناع اجتماع قدرتين كاسبتين ولا يحصل عدم اجتماع
علتين مستقلتين ح عليه لاحتمال الفرع وذلك بان يتعلق
ان قدرة زيد انما تتعلق بفعل قائم بزيد اذا تعلق
بفعل قائم بعمرو ومعلوم انه لا يجوز واحد ان
بجلب فلا تقدر زيد على فعل عمرو والكاسب اذا
المراد بالمقدور نفس الفعل ويدل عليه قوله
اريد به الاثر كما هو الظاهر واحد
اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد فلانه
كان المعلول هو الاثر الا انه لا امتناع اجتماع
لا يلزم من الدليل المذكور على اثر واحد
قدرتين مع اثر وكاسبة
مرن ١٢

القدرة عليه من شخص واحد ورد المص هذا المذهب وقال لا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى ويقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختار المص مذهبهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا عن القيام وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل الممنوع انما يتاتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الاخر تحكم قلنا الممنوع يتاتى منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التعذر في امر خارج بخلاف الزمن فانه يتغير من صفة الى صفة قال المص في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة

كتابت از ۲۰۰ ...

يعرض

لا يتوهم ان الشيء الواحد قد يكون اثار مختلفة كما مر لان ما هو جواز تغاير آثار امر واحد لا جواز تضاد اثاره فانه بديهي البطلان

يعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة ويلزم فرش القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء ويتم بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ويضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايض يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكلفا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان مثل القدرة وكونه غير صالح لذلك مثل الخلق صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ح ان يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا يتصادقان وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين المحمولين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما على الآخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الانفعالية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي

اللذة والالم

كسائر الوجدانيات وقد يفسر ان قصد الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملايم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والتغلب للغضبية وادراك حقايق الاشياء على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملايم لان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه يلايم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على ما ينفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وبهذا ايضا ظهر فايدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص حيث اضيف الى مدرك مخصوص هو الملايم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة الى المعتبر هو الملايمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملايمة في شيء فيلتذ به وان لم يكن ملايما به وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتألم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس اي يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتألم به آخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملايم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافر

ولاهو

ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي فان قيل كيف يتاتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملايم والمنافر واجيب بانه لعله اورد ما على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني اوعيته ونحن لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملايمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست بطبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة انما النزاع في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان تحصل لطريق آخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم او حالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والمص اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة هو خروج الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني

(margin, left page:) الا عند محمد بن زكريا فان اللذة هي العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج

(margin, left page:) هذا مذهب جالينوس كما هو موقف

(margin, right page:) الكمال الطبيعي تارة هو حاصل للشيء بالفعل واخرى على التقييد بالنسبة الى ما هو موجود والملايم هو المراد

بقوله لا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نم انها منحصرة
فيه حتى يصح قوله انها الخلاص عن الالم لا غير والموجود في نسخ الكتاب
بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله
من قبيل طغيان القلم ثم قالت الحكماء الالم يعني الحسي منه بسببه
الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة فان الحار انما يولم لانه
يفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه
لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه
ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم
يولم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض
من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض
المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها يفرق وبعضها
يكثف والاصوات القوية يولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية
عند ملاقات الصماخ وانكره الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من قطع يده
بسكين شديد الحدة في الغاية لم يحس الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق
الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال يؤدي العضو
لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما
يتأدى العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج يحصل الالم الذي هو مسببه
ومنها ان الغذاء انما يصير جزأ من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال
اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي
باطل بشهادة الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم
فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا

فلصغر

فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات
وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا الا ان هذه الامور
الموجبة للتفرق لا يختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع
الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب
متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه
المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء
وان كان متكثرا لكنه متصغر مستمر فلا يحس لصغره واستمراره ومنها ان
قوة الاتصال في الخراجة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب
ان يكون ايلام الخراجة اقوى من ايلام اللسعة وليس كذلك واجيب
بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا بتفرق الاتصال وليس
كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى
تاثيرا من الخراجة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو
عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم
الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول ولو
سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر
بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب
الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال كما مر وكان في المصنف اشار
الى هذا المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج
المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير
طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج
الطبيعي بل يخرج عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف والا لكر

والمختلف مزاج غير طبيعي يرد ... والابطال مزاجه الطبيعي

يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة بل ليس لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف
سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان انّي ولمّي امّا الانّي فهو ان
حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا تذوب اعضاء المدقوق
مع انّ حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فانّ صاحب الغب يجد
التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق وامّا اللمّي فهو ان الاحساس
شرطه مخالفة ما بين كيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما
لا يحصل تاثر الحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر
فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وازال كيفية العضو الاصلية كما في سوء
المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس
بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم وامّا في سوء المزاج المختلف فالكيفية
الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة واحساس المنافي
الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت يضعف الشعور بها منذ
اذ يجب استمراره يقل المخالفة بين كيفية المحسوسة وبين كيفية الحاس
بها فيضعف التاثر والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة
لحصول الموافقة بين كيفية الحاس والمحسوس ولذلك فان المغاص
في الحمام يستسخن هواءه اولا حتى اشمأز عنه ويتاذى به وذلك لمخالفة كيفية
بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه قاب ساعة واثر فيه هواء الحمام
ويسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه تراه حتى لا يدرك سخونة
هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم حسّي وعقلي وهو اي العقلي اقوى
لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك امّا حسّي او عقلي كان كل من
اللذة والالم ايضا قسمين امّا حسّية او عقلية والحسّية امّا ظاهرة تتعلق
بالحواس

المتلقي

اثر ذا

العفص مقابل التدريج م ن

تشمز وجه انقبض واقشعر والتشمز نفور النفس مما يكره ق

اي مكث م ن

اي قدام م ن

اما

يتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة صح

بالحواس الباطنة واللذة الحسّية الباطنة اقوى من الظاهرة لانّها آثر عند
العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض
له منكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يعتاض من لذة الغلبة الوهمية وتربة
اللذة العقلية اقوى منها جميعا فانّ اللذة تتفاوت بحسب تفاوت
الادراك والمدرك والمدرك فان القوة المدركة ما كانت في نفسها
اشرف واقوى يكون لذاتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من
جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان
اقوى يكون اللذة اكثر كما انّ العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب
يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان اللذة في نيله
اعظم فانّ المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر
ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسّية لانّها مجردة
وهي منغمسة في الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها
وادراك القوى الحسّية بالآلات ومدركات العقل اشرف لانّها
مجردات مبرأة عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات
منغمسة في الشوائب لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من ساير
اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي ومن الكيفيات النفسانية
الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من
المعتزلة وتابعهم المص الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان
يقينا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله
وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف
عنده وصار هذا الاعتقاد هو المخصص مع القدرة مخصصا لوقوعه

عرض له امر كذا يعرض اي ظهر ص

اعتاض وتعوض اي اخذ العوض ص

على التقسيم

الغمس فرو رفتن

في الارادة والكراهة

وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك
واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض
يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شي ولا نريده الا اذا
حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد ورد بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه
بل نفعله او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى
غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن
لا يقدر على تحصيل ذلك الشي قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل
اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة
الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شي
منهما لازما فضلا ان يكون نفسها فان الهارب عن السبع اذا عن له
طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة مثلا يختار احدهما بارادته ولا
يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقد فيه ولا ميل يتبعه بل ترجح
احدهما على الآخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر
بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم
يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان
اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار
احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده على الآخر وكذلك الجائع اذا كان
عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير
داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده
الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الآخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف
فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح وقالوا ان التساوي من جميع

الوجوه

الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه
الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولا لم يختر شيئا مما فرض تساويه
وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة
صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة ولاجل ذلك لا يعرف
الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحال وايضا قالوا اذا فرض
تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره
لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور
على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب
منع الضرورة والمعارضة بالضرورة ثم ان الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا
الى ان ارادة الشي نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما مماثلة
لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين
كل مفهومين منحصرة في هذه الثلث واما بطلان اللازم فلانهما لو كانا ضدين
او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانا متخالفين لجاز
اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف
للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشي مع
ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين
بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشي مع كراهته لان
ضد ارادة الشي ارادة ضده واجيب بانا لا نسلم ان اجتماع كل متخالفين
مع ضد الآخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع
ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع
ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكونا

كل من الضدين مراد من وجه ارادة على التسوية او مع ترجيح احدهما بحسب
ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد
فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة
عند الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة
من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او ميل يتبعه جاز فيها كل من الاحتمالين
وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهة الشعور به ضرورة وقد يراد
الشيء او يكره من غير شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده
فضلا ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور
بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون
الشيء نفس الشيء بشرط اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا
لان ارادة الشيء قد يوجد ولا يوجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم
الشعور بالضد لا يقال نحن لا ندعي ان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة
ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس
كراهة ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد
المراد وعدم الشعور به وذلك ظاهر والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا
في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر والغزالي الى ان ارادة الشيء تستلزم
كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين
وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب
بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور
المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر ورد

هذا الاخير بانه

هذا الاخير بانه تفسير الارادة على راي الشيخ ومتبعيه والى هذا المذهب
اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة والكراهة
لازم للاخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل
الاخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة الاخر لا نفسها
وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر اقول لعل المص حيث غير الضد
الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان بفعل
يستلزم كراهة تركه اذا اخطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم
كراهة الاتيان اذا اخطر الاتيان بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح
عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد
كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل بمقابلة السلب والايجاب
واما المنع الثاني فقد مر وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المص
حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشرنا اليه
انفا ثم ان الحكماء واهل الملل اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت
بفعل من افعال نفسه اوجبت المراد اعني لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه
عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين
بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة
واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا يوجب المراد اتفاقا واذا
تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا يوجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان
كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة
وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة
البصرة ايجابها المراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو

اى القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال ايجاد نا للفعل لا عزما عليه لان
الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على
الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس
على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذى هو هذا التوطين يقبل
الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول
التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا
للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على
الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال شرط من شرايط
الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين
البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذى لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء
اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة جازمة هى العزم ولم يجوزوا كونها
موجبة وارادة مقارنة له هى القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة
فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال
الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله ويتغاير اعتبارها
بالنسبة الى الفاعل وغيره يعنى ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة
الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة
فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتقييد المذكورين وارادة
غير الفاعل غير موجبة للمراد واما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت
قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل
وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعنى ان الارادة مغايرة للشهوة
التى هى توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد يتعلق بنفسها

ای الشهوة ...

دون الشهوة

دون الشهوة فانها لا يتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها
كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهى فقال اشتهى ان اشتهى
اى اريد ان اشتهى وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد يتعلق بنفسها دون
النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل
التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان فى اعتقاده لمتعلقه
فعل او فى ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة
المخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا
ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى
لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله ايانا على
الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا انه ان تلك الارادة
المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى او لا اوجبه الاشاعرة
اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائى
يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم
التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفى المقدور
بالوقوع لا يقتضى كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة يتعلق
بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفى المقدور ولهذا
جاز ارادة الحيوة والموت وجه آخر وهو ان الانسان قد يريد شرب
دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه وقد يشتهى
الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاك فقد وجد كل واحد
من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان فى شئ واحد فبينهما عموم
وخصوص من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ قد

الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ
الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا
في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت يفتقر الى الحيوة
وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا
عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو راي البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي
مبدأ القوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس
والحركة وقيل قوة يتبع اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية
اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما مر هو ان لكل نوع من المركبات
العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن
ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع
من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى
الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار
فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ لقوة الحس والحركة فتغايرهما
ضروري وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن
هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوة الحس والحركة لا نفسهما وان الغاذية
في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة هذه لها
فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية
الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج وفي العضو الذابل والا لتسارع
اليها التعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل
واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم
قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر

عنها الاثر

عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة
كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية
غير باق والباقي غير الزايل ورد بانه يجوز ان يمتنع قوة من بعض آثارها دون
بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعني لما كان
الحيوة عندنا مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية
البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتاليف من العناصر على ما مر
ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة
الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في
عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند المص مشروطة باعتدال
المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة
وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاص البنية وتفرق
الاجزاء او بانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو
لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق
المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله
في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة
مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزئين من البنية حيوة
واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل
جزء حيوة فح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم
الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة
لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا
نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها يقوم بالمجموع

الذى هو البنية المولفة وليس هذا من قيام العرض باكثر من محل واحد او يقوم
بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم
الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير
عكس وتماثل الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البنية من العناصر المختلفة الحقائق
لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية لتحققها في الجزء الآخر من غير شرط
لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم
عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذى يتحقق به البنية ويقابل الموت تقابل
العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطارى بعد البصر
لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا
مقابلا للحيوة مقابلة العدم والملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى
هذا ينبغى ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله او من الملك يقتضى
زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على
الكيفية المضادة مبنى على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به
التاثير على ما هو الظ لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدل على كون
الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه
مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودى والعدمى
جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الامور
العدمية يحدث بعد ان لم يكن بمعنى يتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة
بها كالعمى فان احدا يصير اعمى بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث نفس
الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ
في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة يصدر عنها اى لاجلها الافعال من

في الصحة والمرض

الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافى للتحديد بل للتنبيه على ان جنس
الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص
بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيوانى
يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غير مأوفة
فاورد ما هو صحة بالاتفاق واما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متأخرة
عنها في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم يصير ملكة لان الملكة لرسوخها
اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف
في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات
وما ذكره الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب
والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما
يكونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية
على ما مر جوابه وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة
والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكر في موضع آخر
من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه
بحيث يصدر عنه الافعال صحيحة سليمة فمبنى على ان الصحة المبحوث عنها في الطب
هى صحة الانسان واما جواز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال
محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس
تعريفا للشىء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة
اى ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع
من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم الصحة اعنى من
حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة وحاول التوفيق

بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة يحدث هيئة هي مبدأ
سلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة اخرى
هي مبدأ للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى
وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة
الثانية فتقابل التضاد وكانه حرر دونه انه اتى بهذين واعترض الامام
بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب
وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال
او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج
عن الاعتدال على ما صرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات
المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب
فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او عن وضع او شكل او انسداد مجرى يخل
بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها
وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل
من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد
وكانه جعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا
يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل
الصحة تحتها لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان
تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح
والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها
وهذا ما قيل من انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما اطلق
الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح

والحزن

كل مرض اما مفرد او مركب لان كل مرض اما ان يكون تحققه باجتماع امراض حتى يتحد من المجموع مرض واحد او لا الاول هو المركب والثاني هو المفرد ١٢

والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات
تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة
حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملذ والحزن
وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من الموذي والغضب
وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما
يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من الموذي والهم وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير متوقع وشر
ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحرك الروح الى
جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد
فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب
من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انه ليس فيه
كثير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر في تحققه امران الاول غضب ثابت
والالم يتقرر صورة الموذي في الخيال فلا يشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما
ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق
الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا
لكان كالمتعذر لا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة
بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة
والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات
المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة
للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتقبيب للسطح والشكل للسطح
والجسم التعليمي او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف

الخجل التحير والدهش من الاستحياء ١٢

الفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من الموذي واقعا كان او متخيلا شرح مقاصد ١٢

بحث الكيفيات المختصة بالكميات متصلة ومنفصلة

الانحناء صفة للخط اذا كان مقابلا للاستقامة وصفة للسطح اذا كان مقابلا للاستواء ج ٢٠٥ ١٢

الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد
من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل
واللون وتشكل من وجوه الاول ان احد جزئيها اعني الشكل وان كان
من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزء الاخر اعني اللون من
الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان
مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا
ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة
بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات
المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر
ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ
لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان
هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثناء وثلاث
ورباع وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعدوا بها ولم يعدوها من انواعها
واجيب بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها
يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف
مثل اللون او الضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية والفردية
الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم
طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما يفتقر الى المادة في الوجود
دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب
بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة
والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات

ومنها

عدم تناهي الازدواجات مبني على ان ما ذكر من الكيفيات على سبيل التمثيل والا يكون الكيفيات المختصة بالكميات منحصرة فيه

وبالجملة ملخصه ان الخلقة من الامور الطبيعية والكيفيات المختصة بالكميات من الرياضيات فليست هي من هذه وملخص الجواب ان الكيفيات المختصة بالكميات بعضها من الطبيعيات كالخلقة وبعضها من الرياضيات فلا اشكال ١٢٢

ومنها ما هي عارضة لها لسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي
الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل
واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا
اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين
نقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة
بين نقطتين وقال الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان
يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك النهاية المخصوصة فاذا
وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدث نهاية اخرى
فتبين ان المستقيم والمستدير انواع وان الاستقامة والاستدارة
اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالهما مع بقاء
ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع
آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني
او مساوله فظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام
مجازي على سبيل التخييل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا
لا نسلم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة
بل ذات الخط باق بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة
فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى الآخر والثاني ان انطباق
المستقيم على المستدير جايز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة
على سطح مستو حتى تعود الى وضعها فان محيط دايرة على سطح الكرة ينطبق
على خط مستقيم في تلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق بينهما
تدريجي وفي المستقيمين دفعي على انا لا نسلم اعتبار الانطباق في التساوي

منه

اي لا يتوقف الحكم بالتساوي والزيادة بين المنحني والمستقيم بالانطباق بل الاولى الحكم به بدون الانطباق ١٢١

في تعريف الخط المستقيم

والحكم بعد والكلام من الجانبين مجال وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض
الافاضل في حركة الدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا اثبت نهايتاه
دفتل لا يتغير وضعه ورُدّ بان فتله يوهم كاذب ولو صح لتغير وضعه
بالضرورة ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر يستر
طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان النبال اذا اراد ان يعرف
استقامة القدح اوقعه في امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يحاذي
جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدايرة يعني لا شك في وجود
الخط المستقيم وكما انه موجود فالدايرة ايضا موجودة وهي سطح مستو
يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة
الخارجة منها اليه ويتصور ايضا وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي خط
مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول
واعترض عليه بانه ان اراد القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان
اراد توقف وجود الدايرة على وجود الخط المستقيم فهو مم لان القوس
المنطبقة على سطح مستو اذا اثبت احد طرفيها وحرك الآخر حصلت الدايرة
اقول اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة وحركة خط مستقيم
حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدايرة
موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عن عارضيهما
يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضدا للخط المستدير لان المتضادين لا بد
وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان
على موضوع لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط
المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين

لم يكن

النبل السهام والنبال بالتشديد صاحب نبل قال امرء القيس وليس بذي سيف وليس بنبال اي ليس بذي نبل ص

لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني
صحيح دون الاول لان الدايرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي
هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد
يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروط
غير مستو ويوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمها ايضا نقول لم
لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواءه شرطين لحلول الخطين
في الموضوع الواحد القابل في ذاته لتعاقب المستدير وليس عند تعاقب الشرطين
عليه لا جزئين للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب
على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة
متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد
المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا ترى ان الاسود والابيض
لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض
اقول لعل مراد المص بما ذكر ما قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل
الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا
لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا للمستدير لكان للمستقيم الواحد
بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة وذلك باطل
اذ ضد الواحد واحد كما مر في مبحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا
لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية
اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء
منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون هي من
حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيم ومضادة له لانا نقول لا وجود

للاستدارة المجودة اذ الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شي من
المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة
المجودة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضداله
قالوا ولا تضاد المستدير والمستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان
يكون طرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون للمستدير واحد اضداد
بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من
العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج
من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها
والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم
كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر ظاهر اما
تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة
اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به
حد او حدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة
كيفية حاصلة من اجتماعهما **الثالث المضاف** حقيقي او مشهوري
الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة
التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى
وهذه يسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا
وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه
خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد المضافين المشهورين
الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب اليه
الآخر ايضا فكما يقال الأب اب الابن يقال الابن ابن الاب وان اخذ

احدهما

[illegible]

في تعريف الشكل

هذا التعريف للشكل العارض للجسم واذا اول الجسم بالمقدار ساول العارض للسطح ايضا س

في الاضافة

لفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما كذا في مواقف

[illegible]

احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الآخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس
مثلا اذا قيل الاب ابو انسان لم يقل الانسان ابن اب واما المضاف
الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة النبوة
ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر
اما على التساوي في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى
للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم
ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا
بالفعل فلابد وان يكون الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا
بالقوة فلابد وان يكون الآخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودين
بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والآخر ابنا ومثال كونهما موجودين
بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان
ومن شان الآخر التاخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان
متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر بالفعل
اجيب بان التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس
ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا
اعتباريا فلا وجود للمتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهورين ثابت
بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما معروضها اذا اخذ وحدهما فقد ينفكان
كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر وليس كلاهما في ذات
المعروض وحده ويعرض الاضافة للموجودات اجمع الواجب كالاول والجوهر
كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة

هذه خاصة شاملة للحقيقي والمشهوري والاصل فيها الحقيقي فان ذات احد الاضافتين يجوز ان يكون موجودا بدون ذات الآخر كالاب والابن كما هو بحسب كل من الحجة الذهني والخارجي س كار ره

الضمير للسكن في يعرض راجع الى الاضافة بالمعنى الاول اي العارض دون المشهوري وفي الاخفى ما في عبارة المتن من التشويش وعليك الضمائر بقرينة قول الشارح للواجب كالاول على هذا التقدير ليس بصحيح الا ان يكون المراد كالاولية التي هي عرض له صح اطلاق الاول عليه وكذا الكلام في سائر الامثلة لكن لا يخفى ما فيه من التكلف

نه وجود الوجود لانا نقول حصول
الشي نه محل يستحيل ان يكون عين
ذلك الشي وتحقق الشي نه نفسه متقدم
على حصوله نه محله ولا يتصور تقدم الشي
على نفسه

كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال
كالاشد تسخنا وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا
تحقق للاضافة نه الخارج ووافقهم المص واستدل عليه بوجوه اشار الى
الاول منها بقوله والا تسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة نه الخارج
لكانت نه محل وحلولها نه المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها
فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل نه الامور الموجودة ولا ينفع تعلق الاضافة
بذاتها اشار الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل فيقال ان زيدا
مثلا محتاج نه كونه مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج نه
كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافة
والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة لا محالة حالة نه
محل فيعرض لها اضافة اخر بالقياس اليه كما بيناه ثم لا يقال لما كان مفهوم
الابوة مغاير المفهوم حصولها نه محلها كان حصول الابوة فيه صفة زايدة عليها
واما حصولها نه محل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا نه ذلك فلا جرم كان حصول
ذلك الحصول نه المحل نفس ذاته على قياس ما قيل نه وجود الوجود لانا نقول حصول
الشي نه محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشي وكيف لا وتحقق الشي نه نفسه
متقدم بالذات على حصوله نه محله ولا يتصور تقدم الشي على نفسه واشار الى
الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت
مشاركة لساير الموجودات نه الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم تتصف
تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة
مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه

وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسبة من ان الاتصاف لا من قبيل
النسبة المتكررة التي هي الاضافة فانى يلزم من تقدمه على وجود الاضافة
تقدم الشي على نفسه ليس بشي اذ لا خفاء نه ان اتصاف شي بصفة
هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار
الى الثالث بقوله وللزم عدم التناهي نه كل مرتبة من مراتب الاعداد
يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية
لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا
نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية
وكذا الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض
عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب
بينها وان كانت مراتب الاعداد نه انفسها مترتبة واشار الى
الرابع بقوله وتكثر صفاته تع يعني لو كانت الاضافة موجودة نه
الاعيان لزم تكثر صفات الله تع الى حيث لا يتناهى والتالي باطل
بيان الملازمة ان الله تع بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة
فيتكثر الاضافات حيث تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان
التالي ان بني على برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات
العارضة له بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان بني على ان
الكل متفقون على انه تع ليس له صفات موجودة غير متناهية كان
جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف
البارى تع بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث

ولكثرته

وبرهان التطبيق مبني على الترتيب

بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القايل بوجود الاضافة ليس
قايلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون
بعض وتحقيق كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف
حقيقي واحد يشمل مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد
لا يقوم بمحلين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما
مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما
مضاف مشهوري آخر فيعرض لها الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين
الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الآخر كانا مختلفين كما في المختلفين
كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين واتى فرع الاختلاف
والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف
الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة
بالتشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص
المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زايد في الطرفين اي باعتبار
امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود
في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة
ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال
الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية
واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم
والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال
الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار

صفة

صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس الاعراض الاين وهو النسبة الى
المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون
بوجوده وان انكروا وجود ساير الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع
والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم من الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر ام لا
وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا
فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين
بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا
بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة
فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اولا في حيز ثان
واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي
لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان
ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر
في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه
حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول
في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني
من حيث الاضافة اليه دخول فيه وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول
خروج وحركة منه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر
آخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او مسبوقا بحصوله في حيز آخر غير
حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض الحكماء والمتكلمين الى
ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم

فى الاين

لانه لم يكن مسبوقا بالحصول في حيز آخر لان المسبوق بالحصول في حيز آخر فرع الحصول في حيز ثان والخروج من الحيز الاول ليس هو الحصول في الحيز الثاني بل التوجيه كما يتوهم وليس المراد ما يتوهم من كلامه من ان المعترض توهم ان الخروج من حيز ليس مسبوقا بالحصول في حيز آخر او عند الخروج منه ذلك يكون حاصلا فيه اذ هذا التوهم في كمال البعد والبعد لا يناسب الجواب وعلى التوجيه الذي ذكرناه يكون المقصود في الاعتراض لفظ الآخر فلو قرر السؤال بهذا لو اعتبر في الحركة الحصول في الحيز الثاني لم يكن الخروج من الحيز حركة لان الخروج من حيز الاول ليس هو الحصول في الحيز الثاني لكان اظهر كما لا يخفى واوفق للجواب م ن ١٣

يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع
ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول
الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون
غير مشروط فيه فغير واجب الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة
والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض الآمدي
بانا لانم تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك
الحيز لا يوجب التماثل لانا لانم انه اخص صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول
الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان
يكون هو حركة ايضا ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة
مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات
وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما
لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة
الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر والحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث
هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على
التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ونظر فيه قوم الى ان معنى التدريج ان
لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف للزمان وهو
مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا ففسروها بما ذكره المصنف وقال بعض الفضلاء
ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة
الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور
فجاز ان تعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم تجعل الحركة معرفة
للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي

والمراد

الشيخ ابو البركات البغدادي في كتابه المعتبر ح م ١٢
الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا ١٢

والمراد بالكمال هنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة
نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها
تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكنه ليس
بمعتبر هنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لائقة بصاحبها ولا خفاء في ان
الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بقيد الاولية عن
الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان
له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه
مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق ساير
الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من
مط ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المط حاصلا بالفعل
اذ لا توجه بعد حصول المط بالفعل فالحركة انما يكون حاصلة بالفعل اذا كان
المط حاصلا بالقوة حتى كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث
انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كساير الكمالات فان الحركة لا يكون كمالا للجسم في
جسميته او في شكله او في نحو ذلك بل هو من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة
اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة
النوعية فانه كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة
بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف
فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور
المذكورة في تعريفها فمما لا يتصور الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين
الاول ان ما اورد في التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق

بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها الثاني ان هذا ليس تعريفا للحركة يقصد به تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت او غير اينية فلا يضره كون تصوره اخفى من تصور مهية الحركة اقول كلا الجوابين لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه والشبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في مكان بعد آخر هذا التعريف على راي المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في ساير المقولات والمراد على ما ذكرنا آنفا هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجودها ضروري لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حيز في آنين

بل يكون

بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفة لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدا ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن تختلف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه تخيل امر ممتد ينطبق على المسافة التي بين المبدا والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان يحيط به آنان آن حصول المتحرك في المبدا وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده وذلك ظاهر فلا يتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت بقولك اعم من ان يكون آنا او زمانا فنختار انها يتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود.

للكليات في الخارج فاذا الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك
الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد
الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين
واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك
الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل
لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد عرفت بطلانه
وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم
في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو باطل فرضا اجيب
بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور
موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الحاصل لموضوع
واحد بالشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين
مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط المتشخص الى حدود المسافة
بحيث يكون المتحرك في كل آن يفرض فيه حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا
الشخص بل في عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى
حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل يلزم ما ذكرتموه من تتالي
الآنات والحدود وان لم يكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه
النسب التي تعرض للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية
فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي نحو ذاتها بحيث اي حد يفرض في
مسافتها يعرض لها هناك نسبة في آن مخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في
حد وآن سابقين او لاحقين فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة
بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة

وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد
فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة
فاما ان يستقر على واحد منها في الاكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما
ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الايون الآنية اما متوالية
متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك
الزمان شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في حركة الكمية
والكيفية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها امرا واحدا
مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى حدود
المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك
تعدد الايون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة
اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين
مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين
على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع
الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي
كل آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفيات
الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض
بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اقول القول بان للمتحرك في
الاكوان المتباينة بالنوع كونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها ما يأباه
الطبع وعن شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخلو اما ان
يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها

موجود في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في
الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا
الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان
الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قار الذات فلا يكون الحركة
الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى
لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة انما هو الحركة بالمعنى الثاني
فنختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه آخر
وهو ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل
المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة
من اواخر الماضي واوائل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الافعال التي
يضاف اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالآخر فان قوله الموجود
في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال
انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة
فيها بل احد جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحد المقدمتين ممنوع في محل المنع
على اي حال يتوقف لي الحركة على ستة امور احدها ما منه الحركة وهو المبدأ
وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واشار اليهما بقوله على المتقابلين لان المبدأ
والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك
ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلية
والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي يقع فيها الحركة واليه اشار
بقوله والمنسوب اليه لان الحركة ينسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة
وسادسها

وسادسها الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان يقع فيها الحركة واليه اشار بقوله
والمقدار وقد اراد بتوقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها
على ما صرح به والا فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود
الحركة فكيف يتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متأخرا في الوجود
عن الحركة كالبياض في حركة التبييض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان
الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض
لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلية
ومن حيث انها امر ممتد غير قار ومستلزمة لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان ولا بد
لها ايضا لذلك من مسافة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فانما
يظهر في الحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا
كحركات الافلاك على راي الحكماء فلا يتصور لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل
نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة افترض لها مبدأ ومنتهى ولا شك ان
الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة
لا يستلزم المبدأ والمنتهى الآن يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعها
في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا كان لها خروج من حالة
يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدأ وما منه مردود بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا
بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال ثان يتأدى اليه فذلك هو المنتهى مردود
لجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما
اليه يجب ان يكون مخالفا يعني ان محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة
المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ الحركة ومنتهى
لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون

مبدأ الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة
الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس
فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض
بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والآخر البعد عنه ولا
شك ان مبدأ الحركة ومنتهيها لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذى ذكره حكم ذاتيهما
واما حكم مفهوميهما فهو الذى اشار بقوله ولهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر
الى ما يقال ان له قال الامام المبدأ والمنتهى اما ان يكونا معتبرين معتبرا بالقياس الى
ذى المبدأ وذى المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فالاول على
سبيل التضايف والثانى على سبيل التضاد اما ان الاول على سبيل التضايف
فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى ذى المبدأ وذو المبدأ انما يعقل بالقياس الى
المبدأ واما ان الثانى على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما
عدما للآخر فهما اما متضايفان واما متضادان لكن ليس كل من تعقل مبدأ الحركة
تعقل منتهيها فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله
احدهما بالنظر الى ما يقال ان له فان المبدأ والمنتهى انما يقالان لذى المبدأ ولذى
المنتهى ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول وهم لا شك ان الموضوع الحقيقى
للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالى للمكان المتصف بالوضع اعنى الصورة
الجسمية التى هى جوهر ممتد فى الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو
القابل فى ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية
والاعراض الحالة فيها فهى متحركة بهاتين الحركتين تبعا وبالعرض والموضوع
الحقيقى للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التى هى محل للمقادير والكيفيات
قابلة اياها فهى متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات واما ما ربما يتصف

١٨٠

بها على سبيل التبع وبالعرض واذا مهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو
بعينه المحرك اى لا يجوز ان يكون الشئ الذى عرضت له المتحركية حقيقة هو الشئ
الذى عرضت له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر
المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اى فاعلة للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها
فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثانى منها لان اجزاء الحركة
لا يجتمع فى الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول
اى الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا
انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم
منه ان لا يكون المتحرك الذى هو مستمر محركا بنفسه كافيا وحده فى هذا التحريك لكن
لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة ويكون
تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما زعموه فى الطبيعة
التى هى محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة
فى الخارج هى الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى
منتهى المسافة وانها لا اجزاء لها بحسب امتداد المسافة وان النسب العارضة لها
بالقياس الى الحدود المفروضة فى المسافة عوارض مفارقة اياها لا يفيد ما تحددا
تخصيصا فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة
قال الكاتبى غرض المستدل هنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته
واذا اعتبر فى اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شرط آخر لم يكن المحرك
ذات الجسم وحده بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح فى ذلك الغرض لكن لا يتم به
الدلالة على ان فى الاجسام قوى هى مبادى حركاتها والثانى ان الجسم المتحرك
لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام وفى جميع الاوقات وهو المراد

بقوله وعم والتالي بط لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دايما وبعضها ساكنا
في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة
لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دايما ولا يخفى ان هذا
الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة من الجسمية المطلقة
المقتضية للحركة بنفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقايق مختلفة متشاركة
في كونها جوهرا ممتدا في الجهات فيقتضي بعضها حركة بعينه دون بعض آخر وعلى
تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لا يعم ولا يدوم
فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام
في جميع الاوقات ولما كانت ههنا مظنة سوال وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر
في الوجود كالمتحرك وعام للاجسام ولم يلزم من اقتضائها للحركة انتفاء الحركة
ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان
يكون المتحرك ايضا متحركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض
الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما
يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من
الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها ليحصل فيه فلا يكون
لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل يقتضي الجزء الاول
ليحصل لها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة
في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات
لجواز انتفاء الحالة التي يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان
هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين
كما اسلفنا منه الجواب عنهما والمنسوب اليه اربع اي المقولة التي يقع
فيها

فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات لا يقع
فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسايط الجواهر توجد دفعة
ومركباتها تعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة توجد دفعة
ولا يعقل الحركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا يقع
فيها حركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسايط الجواهر انما توجد وتفسد
دفعة لا تدريجا بيان ذلك ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه
ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف
آخر منه او من فرد من صنف الى فرد آخر منه فالجوهر ان لم يكن حالانه جوهرا آخر
لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة وان كان
حالانه جوهرا آخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى
صنف او فرد ولا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة
لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في آن فلا يخلو من ان
يكون بين جوهرين متعاقبين كل منها في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا
فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو مح والاول يلزم منه
ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو مح بالضرورة واما الملازمة
فلان المتحرك اما جسم او مادة ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية
فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب
بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وساير الاعراض جايز فلا يلزم
من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما
لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه
وان لم يلزم ههنا ذلك المح لكنه لزم مح آخر وهو انه اذا خلا الموضوع

المراد بالبسيط ههنا ان لا يكون مركبا من اجسام مختلفة الحقايق وان كان مركبا من امور مختلفة ح ل ١٢

كما في الحركة من السواد الى البياض مثلا فان كل واحد منهما نوع من انواع اللون ١٢

الفرق ان الكيفيات وساير الاعراض لا يتقوم الموضوع بها بل الامر بالعكس بخلاف الصور فانه في التحقيق يمتنع وجوده بدون الحصول بخلاف الاعراض ١٢

في زمان من الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة
كما ينتفي بانتفاء المتحرك ينتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها
بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات آنية لا يوجد شيء
منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات
المتعاقبة حركة فلنسم مثل صيرورة الارض دفعة ماء ثم هواء كذلك ثم
نارا ايضا كذلك حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة
بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث
ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فمثل
هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها وهو المطابقة ولا مخلص الا بان يقال كما
ان للمتحرك الايني فيما بين المبدأ والمنتهى اين واحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن
ان يفرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره ايون غير متناهية كل
واحد منها يفرض في آن فقط وكذا للمتحرك الكيفي فيما بين مبدأ حركته و
منتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية
يفرض كل واحد منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية
فتعدد افراد الايون والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما
هو بالقوة دون الفعل كالنقط التي يمكن فرضها في خط واحد متناه
وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض
فيه نقط ايضا لا يقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينان او كيفيتان
وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه ايون او كيفيات
لا يقف على حد قالوا ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده
على محله مع بقاء تشخصه لا بد ان يكون عرضا ليتقوم محله بدونه فلا يتصور
حركة

لا يخفى ان تبدل الايون في الحركة السيال معقول واما تبدل الافراد النوعية في الآن الواحد فيحقق غير معقول م م ١٢

حركة في الجوهر واعترض عليه بان المادة الشخصية العنصرية انما تتوقف على
مطلق الصور لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها الصورة الحالة فيها
على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بتشخصها فيكون متحركة في الجوهر كتحركها
في الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات
باسرها مع بقائه موجودا بتشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور
باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة
لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه
حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم واجيب بان الهيولى لا تتحصل ذاتا معينة بالفعل الا
بان يتصور بصورة معينة والذات اذا لم يكن محصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء
الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة
بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان تتحرك في الصورة بالضرورة
لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها
بالفعل بصورة متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة
عليها لانا نقول هي مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى ذات
متحصلة اخرى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة
الى حالة اخرى وليس هناك حركة اصلا قيل وهذا الجواب كما ترى مبني على
ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا يتحصل موجودة الا بالصورة المعينة
وذلك لما تقدم من ان تعينها ووحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة
فلو كانت بذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث في ذلك بعد مجال
اقول وايضا انما يتم البيان في عدم حركة الهيولى والصورة الجسمية ولا يتم في
عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع

التي يكون من افراد الصورة النوعية مع بقاء شخص الصورة الجسمية م ن ١٢

الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسايطها وحده او في جميعها معا
وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره من انها تنعدم
بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان
يزول ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل مركب آخر وانعدامها يكون
بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما بين من امتناع الحركة
في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف
فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه قابلا
للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حالة واحدة عند
تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير معروضه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية
وقد فرض بخلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع
وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر ثم تحرك
في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر انتقل من نوع من الاضافة
اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك
الجسم في الاضافة بتبعية الحركة في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف
وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان
اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه
او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد
انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا للحركة في معروضها
وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا
يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها
على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت

بالمفهومية

بالمفهومية وكذا متى طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا
في المضاف واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في ساير الاعراض النسبية
لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع
وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشيء واجيب بان ليس معنى عدم استقلال المضاف
ومتى بالمفهومية مجرد كونهما نسبيتين حتى يرد النقض بساير الاعراض النسبية
بل معناه كونهما تابعين لمعروضيهما في الاحكام واما الجدة فيقع دفعة
فلا يقع فيها حركة واعترض بان العمامة اذا تحركت الى النزول والصعود فلا
شك انه تتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما مقولتا ان يفعل و
ان ينفعل فقال الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل
من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين
معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال
ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن
التسخن باقيا فالتبرد لا يكون الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون
كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن
الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد اقول ان هذا الدليل
لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما
الى الآخر مع انه منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال
ان المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع
الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا يكون الا بعد وقوف
الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين
فلا يكون حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحل ان التسخن في زمان

والتبرد فی زمان آخر ولیس بینهما زمان سکون بل یفصلهما ان هو الفصل المشترک
بینهما والحق ان الحرکة فیهما یقع الحرکة فی غیرهما لانها ایضا حالتان نسبیتان
فلا یستقلان فی الثبات والتغیر فالحرکة فیهما تابعة للحرکة اما فی القوة
ارادیة کانت او طبیعیة او فی الآلة واما فی القابل وذلک لان القوة
قد تنفسخ لتبرا لتبرا او الطبیعة قد تجوز کذلک والآلة قد تکل فهکذا
ففی جمیع هذه الصور یتبدل الحال اولا اما فی الارادة او فی الطبیعة او فی
الآلة علی سبیل التدریج ثم یتبعه التبدل فی الفاعلیة کذلک واما القابل فربما
ینتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شیئا فشیئا فیقع الحرکة فیه اولا
ویتبعها الحرکة فی الفاعلیة ولا یخفی ان التبدل فی التاثیر یستلزم التبدل
فی التاثر فیقع الحرکة وفی المقولتین تبعا ففی الکم باعتبارین لدخول الماء
فی القارورة المکبوبة علیه ولتصدع الآنیة عند الغلیان وحرکة اجزاء
المغتذی فی جمیع الاقطار علی التناسب اشار الی تفصیل وقوع الحرکة فی
المقولات الاربع فبدأ بالکم والحرکة فی الکم یقع باعتبارین احدهما التخلخل
والتکاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان یزید مقدار الجسم
من غیر ان ینضم الیه غیره واما التکاثف فهو ان ینقص مقدار الجسم من غیر
ان ینفصل منه جزء وقد یطلق التخلخل علی الانتفاش وهو ان یتباعد اجزاء
الجسم بعضها عن بعض ویداخلها جسم آخر غریب کما فی القطن المنفوش
والتکاثف علی الاندماج وهو ان یتقارب اجزاء الجسم بحیث یخرج عنها ما بینها
من الجسم الغریب کما فی القطن الملفوف بعد نفشه وهذا من مقولة الحرکة فی
الوضع ویطلق ایضا التخلخل علی رقة القوام والتکاثف علی غلظه وهما من باب
الکیف واشتغل بعضهم باثبات امکان التخلخل والتکاثف بان الجسم مرکب

من الهیولی

من الهیولی والصورة والهیولی لا مقدار لها فی نفسها ولها هی قابلة للمقادیر
المختلفة بحسب ما یتفق من الاسباب فیجوز ان ینتقل من المقدار الصغیر الی
المقدار الکبیر وهو التخلخل وبالعکس وهو التکاثف قال بعض الفضلاء
وانما بنوا ذلک علی الهیولی لانها عندهم قابل محض یتوارد علیه الصور
والمقادیر المختلفة من غیر ان یقتضی معینا من ذلک بخلاف ما اذا جعل الجسم
بسیطا واحدا متصلا فی نفسه کما هو عند الحس فانه ربما یختص کل جسم
بمقدار معین لا ینتقل عنه وبهذا یندفع ما ذکره الامام من انه لا حاجة فی
ذلک الی اثبات الهیولی بل یتاتی علی رای من یجعل المقدار زایدا علی الجسم
عرضا قایما به سواء کان بسیطا او مرکبا من الهیولی والصورة لان نسبته
الی جمیع المقادیر علی السویة کالهیولی ولانه اذا کان بسیطا کان الجزء
والکل متساویین فی الطبیعة والحقیقة فیجوز اتصاف کل منهما بمقدار الآخر
ما لم یمنع مانع وانتقال الجزء الی مقدار الکل تخلخل وعکسه تکاثف نعم
لا بد فی ذلک من ان یصیر الجزء منفصلا اذ مع کونه جزء یمتنع ان یکون
علی مقدار الکل ضرورة علی ان اشتراط الانفصال فی امکان انتقال
الجزء الی مقدار الکل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلک لجاز ان
یصیر القطرة علی مقدار البحر وبالعکس فجوابه بعد تسلیم استحالة ذلک
ان انتقال الجسم عن مقداره یکون لا محالة بقاسر فیجوز ان یکون للقسر
حد معین لا یمکن تجاوزه کما جاز علی القول بالهیولی ان یکون لکل مادة حظ
من المقدار لا یتجاوزه وبالجملة فالمقصود بیان امکان التخلخل والتکاثف
وهو لا ینافی الامتناع فی بعض الصور لمانع اقول امکان اختصاص کل
جسم بمقدار معین لا ینافی امکان عدم اختصاصه بمقدار معین والمقص

بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول
ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون
جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا آخر غير ما اقتضاؤه
جزءه لا يقال يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر بان يتبدل
عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار وصورة اخرى لانا نقول الهيولى
عندهم لا يكون محصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليها صورة
ولم يحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى آخر كما سبق آنفا بل نقول
لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما يدل على وقوعهما
والوقوع بعد الامكان والمص ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان
القارورة الضيقة الراس تكبت على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت
مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هواء من خارج
ثم تكبت عليه دخلها وبهذا الطريق يملئون ارشيشات الطويلة الاعناق
الضيقة المنافذ جدا بماء الورد وما ذلك الدخول الخلاء حدث فيها بان يخرج المص
منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل
لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث
يشغل مكان ذلك الخارج ايضا ثم اوجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء
تكاثفا فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها
الماء لضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الآنية اذا ملئت ماء وسد راسها
واغليت فبعد الغليان ينصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا
في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا تسعه الانية فتنصدع وقد يستدل بان
الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول وظاهر انه لم ينفصل عنه

جزء

[margin:] ... ثم اوجد ... عليه ثوقش بان البرد لا مدخل له بل الماء الحار ايضا كذلك م ن

[margin:] يجوز ان يكون الانصداع لان الحرارة توجب تفريق المختلفات فيميل الاجزاء الى الصعود وتنصدع الانية لخروجها ح ن

جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء وما يساويه اليه حين هو عاد الى حجمه الاول
بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء
الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف
السمن والورم والذبول بعكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم
بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام والمشهور
ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي لان الاجزاء الاصلية
والزايدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما
تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب
عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة
دخول الاجزاء الزايدة في منافذها وتشبهها بها او نقص مقدارها عند الذبول
عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال
الزايدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه تصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه
فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول
من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد مر ان
المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع
آخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف آخر منه او من فرد من صنف من
تلك المقولة الى فرد آخر وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه ولا خفاء
ان افراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير
في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له
المقدار الصغير مع امر آخر منضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما
كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير محل

[margin:] وقد ارتضى الشيخ في الفصول المطارحات بما قاله الامام وذهب الى ان النمو حركة مكانية اينية م ن

[margin:] المجيب هو الكاتبي ذكره في حكمة العين والقائل الذي سماه بالفاضل هو السيد المحقق الشريف ذكره في حواشي شرحه حم

المقدار الكبير الصغير جزء من محل المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير والكبير في حالتي
النمو والذبول متغايران فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس
النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر ان لا اثر لاتصال الزائدة
بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلب
لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه
صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في التسمن والهزال
فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم هذا والحق ان النمو والتسمن وما يقابلهما من
ست شوی ما وجه التوفیق بین هذا الحق وذاک التحقیق
قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع يتوارد على شيء واحد ١٢م
بعينه فان الجسم النامي من مبدأ نموه الى منتهاه متشخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه
بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله الى منتهاه متشخص واحد
لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيدا الطفل بعينه زيد الشاب
وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة لما كانت في حالة الطفولية
وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر
عشير ما كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات
وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان
الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف
وهي تسمى استحالة واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد
يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف على
بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد تتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية
والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد لبيان الامر الثاني
بل قنعوا فيه بما يحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على

سبيل

سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة
كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة
في آنات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها
على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا
يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهب الكمون والبروز
والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوه الابطال لها في مباحث المزاج والمص ههنا
اشار الى بطلان مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس
فان الماء لو كانت فيه اجزاء نارية كامنة لكان يجب ان يحس تحت باطنه حرا
اذا ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس
وفي الاين والوضع ظاهر اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع اما
في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة
لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بها بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة
عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية معا كما في غيره
فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة
في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان
قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم
ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء
على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان
هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة
المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف
وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف

[illegible]

الحركات قد يكون بالمهية وقد يكون بالعوارض والاتحاد ما قد يكون بالتشخص
وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشير
في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة يتعلق بامور ستة فاتفقوا
على ان تعلقها بثلثة اشياء وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف
باختلافه مهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلاف
مهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايض فبنوا على ذلك انه اذا
اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف
المتحرك او المحرك او الزمان نوعا لا يختلف الحركة لان تنوع الموضوعات
او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع
كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بموثرين
مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع
والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا
واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف المهية ولو فرض فلا خفاء في جواز
احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض
لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق
الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف
المبدأ او المنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع
بل بالتشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة
من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم السواد مع الحركة من السواد
الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع
وان اتحد المبدأ او المنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة

معها

معها على الانحناء كالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة
ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا
معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد
بالمتقابلين المبدأ او المنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة
فيها يعني ان اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا
واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عدم
اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالتشخص فلا بد فيها
من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركته
اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع آخر وحركته
من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة
على طريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع
لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدة الشخصية يستلزم وحدة
ما منه وما اليه من غير عكس ولهذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما فيه
وهذا معنى قوله وبعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد
بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع
يعني ان الوحدة الشخصية للحركة تجب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة
لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة
ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا
انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين
الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع
اتحاد جنس الحركة ايض لا يتم على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتنحي

اى فكان بمنزلة الذاتي لان الذاتي حقيقتها ما تركب منه المهية فظاهر ان مهية الحركة ليست مركبة من الامور الثلثة ١٢

اى المحرك والمتحرك والمقدار اى الزمان ١٢

اكثر من التعلقات الست اى ليس المراد من التعلق مهما التعلق العرضي بان يكون عارضا للحركة مقدارا لها فان هذا التعلق مخصوص بحركة الفلك الاعظم والكلام في مطلق الحركة ١٢

اى لاتحاد الموضوع والزمان لا يستلزم اتحاد المسافة اذا كان جنس الحركة متعددة والا فيجوز ان يتحد مع تعدد المسافة كما اذا تحرك زيد في زمان معين من اين الى اين ومن كيف الى كيف ومن كم الى كم ففي هذه الصور الموضوع والزمان واحد مع تعدد المسافة اذ كل مقولة من تلك المقولات الثلث مسافة على حدة ح ل ١٢

والبرد والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بحركة ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك آخر ولا تجزى فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها لها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره بعين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل و اجتماع موثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك امر جزئي مغاير للواقع بذاك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين اقول قد مر آنفا ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بما اوردنا عليه من الاعتراض نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص

وكل واحد

توضيح على ما افاده السيد الشريف قدس سره ان الثاني متصل بالاثر الاول ولا نعني بالحركة الشخصية الا الوحدة بالاتصال نعم يلزم منه انقسام تلك الحركة الى الحركتين بحسب عروض الانقسام الوهمي لها في نفسها وذلك لا يقدح في وحدتها الاتصالية كما في الحركات الفلكية فانها متصلة في نفسها مع عروض انقسامات كثيرة لها بحسب الطلوع والغروب والمسامتات منه

[illegible]

وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا المطلب بان مجموع الحركتين واحد بالتشخص مثلا اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان رامية زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة وفي ذلك ان الاستناد الى الموثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالتشخص ابتداء على سبيل البدل ونحن بيّنا في مبحثه انه يجوز تواردهما على سبيل التعاقب ايضا فليراجع من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل الماء والنار الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او من وضع الى وضع آخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلها مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا او هبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة تحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول

نقضا والسلب والطعن والقشر غير مسلم والسند مثل ما مر فان المثال يحور استناده الى التضاد وما والتي تقتضى فان قيل الميل ليس في ... قلنا ... علي حم

ومن الظاهر ان التوارد على سبيل الاجتماع ينافي التضاد واما التضاد والتعاقب ففي عبارته مناقشة خفية حم

هذا يتوجه على احد وليلي اي قوله وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين فلا يتوجه على قوله فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين والتعويل على الاول ولهذا اكتفى به في الصورة الاخيرة وهي قوله ولا لتضاد ما فيه الحركة م ن ١٢

في صورة بدون ما يدعي عدم عليته لا يدل على عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبدأ والمنتهى مقتض لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدأيهما من التضاد لعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدأ او غاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين

الوصفين

وهو ما اشار اليه بقوله وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم

وهو الذي اشار اليه بقوله وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم

الوصفين العارضين اعني وصفي المبدائية والمنتهائية للذاتين متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين اقول كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للآخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاول وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدأ احدهما منتهى للاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدأ احدهما منتهى للاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدأ احدهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فليراجع اليه فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ثمة بل من حيث التوجه اليهما فتعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل

وعن المركز والمحيط فيهام من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف وبهاية التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات وذلك ظ بل يعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللتين هما كم بالذات فيجب ان يعرض لها الانقسام واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق ليس شيء منها كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام هذه الامور الثلثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان المكان عبارة عن البعد على ما هو راى افلاطون ومتبعيه لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثير امتداد في الوهم الى ماله من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل له اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان وتعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية لا بد للحركة من زمان وامتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما في الاين فيعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى ح سريعة وتضعف وتسمى ح بطيئة وتعبر عن السرعة بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر

بخلاف ما اذا كان عبارة عن السطح كما هو راى الشيخ اذ ليس لكل جزء مكانا حتى يتصور فيه الحركة وفيه تامل فتدبر من ان ...

وعن البطؤ

وعن البطؤ بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطؤ لان السرعة والبطؤ يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول يقبل لهما ثم كل من السرعة والبطؤ هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطؤ وبطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطؤ بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه بالصواب هو الثاني لان الحركة لا يكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع وكل منها ينقسم لا الى نهاية وكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطؤ وبحسب تلك المسافة بطؤ بلا سرعة وهو ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطؤ الممانعة الى زمن او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما اتصف بالمقابل بل ذهب المتكلمون الى ان سبب البطؤ تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار المص مذهب الفلاسفة وقال لو كان سبب البطؤ تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطؤ والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي

يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركات المغمورة في
ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك
الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من
المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان يكون
السكنات المتخللة بين حركات الفرس في تلك الوقت ازيد من حركاته بالف
الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة
في سكنات يزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركة سريعة
في الغاية ولا يرى شيئا من تلك السكنات وقالت الحكماء سبب البطؤ المانعة
الخارجية او الداخلية اما الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطؤ الحركة القسرية
كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح
سببا لبطؤ الحركة الطبيعة لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا
عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعة
ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح لبطؤ الحركة القسرية والارادية كحركة السهم
والانسان فيه وقد يكون السبب في بطؤها نفس الارادة كما في رمي الحجر
وتحريك اليد برفق ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود
زمان بين آني الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي
من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن الصوب الذي كانت اليه
سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف
او الى صوب آخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ لا بد لها من حدوث الزاوية
عند الرجوع لا يكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكره
ان كل حركة مستقيمة ينتهي البتة الى سكون وذلك لانها لا يذهب على الاستقامة

الى غير

الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع وهو ظ او يرجع الى
سمتها او ينعطف الى سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون ما بين الميلين
المستقيمين ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة
واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول
الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما
ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هي الميل
فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجدة
يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة انه
زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول
منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون آنيا وآن ميل اللاوصول
غير آن ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الى حد مع الميل عنه فبين الآنين
زمان لامتناع تتالي الآنات وفي ذلك الزمان لا حركة فيه والا فالى المنتهى
او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو
علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس
يعني انه ميل واحد متغاير بالاعتبار
ههنا ميلان متغايران ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى
موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه
مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز
ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة
وهو ان يقال الوصول آني وكذا اللاوصول كما بيّنا آنفا فبين الآنين زمان يكون
لما ذكرنا آنفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة
مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات

اعلم ان المصنف ... يتحرك الى السمت الاول ... وهذا خلاف ... شرع عبارات ... المص وهذا ... بكلامه ... تا عبر المص ... ينعطف على سمت ... ذكره فاضل ه

عدم كون زمانيا مع ان معلوله وهو اللاوصول آني عنده يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة
ح ن ١٢

الظ انه حمل الميل على المدافعة ولكن صرح الشيخ ان المراد ههنا مبدأ المدافعة وح لا يمكن الاتحاد والاجتماع م ن

نقل الفاضل في شرح الهداية ان هذا هو التقرير المشهور والشيخ اعرض عنه بناء على ورود الاعتراض عليه وتمسك بالميل وهذا الا يليم قوله اقول يمكن تقرير الحجة
الحم م ن ١٢

بلغ بعون الله

في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة
والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نم ان الا وصول
آني فوله ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا
والا لكان الوصول منقسما زمانيا فلذا نم ان الانطباق والموازات والمحاذات
والتماس والوصول وامثالها آنيات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان
زوال كل منها زماني لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك
ومال الى الانطباق على الجسم الآخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع
حركته ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة محالا
تحصل الا بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرنا وقال الجبائي لا شك ان
الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيصعد الاعتماد
المجتلب للحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى
ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما هو
بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من
غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح
اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع
تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل
فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع ليكون الجسم
ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن
الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمين فلكل من
الفريقين في انكاره ايضا طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما
فاذا فرض انه صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو حيث تماس سطحا

سطح

سطحها فلا شك ان نزول الخردلة راجعة وح يجب وقوف الخردلة لتوسط
السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل
المصادم لها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان
لان كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة واجيب بان
الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل يرجع بريحه
فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك
فرض محال ويجوز استلزامه للمحال الذي وقوف الجبل فالت المعتزلة لا
سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة
النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة
لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل
الاعتمادين يوجبه والسكون حفظ النسب فهو ضد يقابل الحركتين
وفي غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات
الاربع اما في الاين فيعني به حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات
الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلث الباقية فيعني
به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيره وذلك بان يقف في الكم من غير
نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع
من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض
عليه بان الحركة في المقولات الثلاث قد يكون من صنف الى صنف او
من فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون فالصواب ان يقال
السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة
عما من شانه الحركة فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبقيد عما من شانه

يمكن دفع هذا الجواب بان يفرض ان الجبل يتحرك في وصلت الجبل الى [illegible] فبل ان [illegible] الجو وصين الوصول الى الفضل [illegible] ١٢ منه

وقد يجاب بان السكون الخردلة بين الحركتين بسبب الجبل عرضي ولا منافاة بين السكون والذاتي والحركة العرضية وكونها [illegible] وحركة الجبل زماني ولا منافاة بينهما ١٢ ح

بهذا انما يصح على راي من يجعل المكان البعد ولا يصح على راي من يجعله سطحا ١٢ [illegible]

[illegible] الا في زمان [illegible] اقول [illegible] ابن [illegible] الى الاولى بعد [illegible] ان [illegible] الاخر اولا القطع من [illegible] بين الحادة والمنفرجة فاية [illegible]

[illegible]

وقد يشك في ذلك بانه يمكن ان يمنع لزوم التعادل بان يقال لم لا يجوز ان ينتقل الغالب من الغالبية الى المغلوبية الى العالبية من غير تخلل التعادل كما ان الزاوية الحادة تصير منفرجة بعد ما كانت حادة من غير ان تصير قائمة فان قطر الدائرة اذا فرض انه يتقاطع مع محيط الدائرة خط سطحيا وحرك في ذلك السطح على وجه لا يزول الطرف الذي على المحيط عنه الى ان ينطبق على القطر ويفارقه فان احدى الزاويتين اللتين بين ذلك الخط وبين الدائرة تتعاظم ويكون حادة ما لم ينطبق على القطر وفي حال الانطباق ايضا تصير حادة فاذا فارق القطر بعد الانطباق تصير منفرجة من غير ان تصير قائمة ١٢ منه

حج عدم حركة الاعراض والمفارقات وظاهر ان السكون في مكان
لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو يضادهما معا تضادا مشهوريا والى
هذا المعنى اشار بقوله يقابل الحركتين وينضا لتضاد ما فيه السكون قد
يعرض له تضاد كما للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون
اعنى المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة يضاد
سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا
عن ان يستقرا فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول
واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان
لا يتحرك جسم في شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة
ولا في البرودة ومن الكون طبيعي وارادي وقسري الكون اعني حصول
الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه
المتكلمون ينقسم الى طبيعي وارادي وقسري لان مبدأه ان كان
خارجا عن ذات الكاين فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو
ارادي والا فهو طبيعي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي
لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير
الثابت لا يكون مقتضى للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر اخر الى
الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي لترد الجسم اليه فيقتضي اي لترد الطبيعة
الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء
في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضي الرد الى
الامر الطبيعي وهو حصول الماء بالحركة في مكانه فانه لو كان في مكانه الطبيعي
لم يقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية

الحركة الطبيعية

الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا يكون الحركة
الطبيعية دورية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المط بالطبع
الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية
فهي يستدعي هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات
الدورية كذلك لان كل نقطة نفرض ان يكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا
عنها بتلك الحركة ومن المح ان يكون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل
المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها
بالطبع فيكون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة فرضت
في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع
لكن لا يكون بحركة واحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التي بها يطلب
الوصول اليها بالطبع وقسريتها مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف
يعني ان الحركة القسرية يستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدأ خارجي
فتلك القوة قابلة للضعف فلا يزال يضعف بمصادمات الاجرام المخروقة
بالحركة الى ان يصير مغلوبة فيستولي الطبيعة ويعيد الجسم بالحركة الطبيعية
الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة
الطبيعية فانها يستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض
البساطة ومقابلها اي التركب للحركة خاصة اي لا يتصور في السكون
تركب فانما يعرض البساطة والتركب للحركة فان قيل سكون الانسان
على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد
في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك ارادة الحركة الى السكون
فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تام علة السكون عند عدم

اي عدم الحركة

اي تعاقب النوع

اي الاستقرار زمانا

تحقيق على سبيل الاعتراض عليه

اي حركة الطبيعي

اي صيغة اسم مفعول

الظاهر ان الشارح حمل التضاد على مطلق
التخالف والا فعدم التحقق في التضاد
المصطلح ظاهر لكونه عدميا م ن

قال الحكماء
الاين
وقال المتكلمون
الكون

والقاسر لا يكون مقتضيا لغير
المقسور ظاهر ام ن

رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف
جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت وظاهر انها ليست
من التركيب في شيء وانما الموجود ههنا هو اشتداد والحركة قد تكون بالذات
وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد تكون بالعرض وهي الحركة التي
لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم
بقاء ملاقاته مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان
يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون قابلا له كالعرض الحال
في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة
كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا قيل الحركة المركبة
لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات
الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى فلان الحركة
المركبة قد يتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز
العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة القسرية والطبيعية فيميل الى سمت
غير الذي رمي اليه بل الى سمت اميل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة
كالطير اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث منهما حركة
مركبة من السمتين اعني سمتا رمي اليه وسمتا يطير هو اليه واما الدليل فلان
امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية مم والسند
الامثلة المذكورة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور اختلف
المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هل هو معلل
بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى آخر
يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء

ذلك المعنى

ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية واشار المصنف الى
ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه
اي الحركة او السكون بما يقتضي الدور وهو الكائنية وذلك لان الكائنية
عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول
في الحيز وانواعه بها لزم الدور الخامس متى وهو النسبة الى الزمان او
طرفه اي الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة الشيء الى الزمان
وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا
يقع في الزمان ويسئل عنه بمتى ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في
زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه
ككون الخسوف في يوم كذا او شهر كذا الآن الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك
بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر
ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال الزمان
مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار آخر قال
الشيخ في الشفاء الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر والمتقدم منها
ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة
لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من
المسافة معا فيكون للمتقدم والتاخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما
للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة فللحركة مقدار بسببه ينقسم الى المتقدم
والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضان لها باعتبار آخر معناه
ان هذا التقدم والتاخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان
على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار آخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون

واختاره المص على ما مرّ في بحث التقدم وانما يعرض المقولة بالذات
للمتغيرات وبالعرض لمعروضها اى مقولة متى انما تعرض بالذات للمتغيرات
كالحركة وما يتبعها من الامور وتعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام فان
ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام بالعرض
فانه بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض متى ولا يفتقر وجود معروضها
وعدمه اليه اى لا يفتقر وجود موضوع المتغيرات ولا عدمها الى الزمان لان
معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على
عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشئ متقدم على مقداره
القايم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على
المتقدم متقدم فلو افتقر وجوده او عدمه اليه لزم الدور والطفرة
يعني الآن المفروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزءا من الخط
كذلك الآن ليس جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضي
والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست
اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى ما اريد تقسيمها اليه لان التنصيف
يكون تثليثا والتثليث يكون تخميسا وعلى هذا وعدمه في الزمان لا
على التدريج جواب عن معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان
لان عدم الآن اما تدريجي او دفعي والاول بط والا لكان الآن
زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعي فيكون
زمانيا اى منقسما بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون
آن عدمه متصلا بآن وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول
في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال وتتالي الآنات

يستلزم

يستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا بيانه
ان الحصول التدريجي حصول ماله هوية اتصالية ينطبق على الزمان
كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون
حصولا في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان ككون المتحرك في حد معين
من حدود المسافة فيما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في
زمان قطعا او حصولا في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه
يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين آني ودفعي الا ان احدهما يستمر
في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان يكون حصولا في الزمان
لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان
مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرف الزمان لان الحركة
زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض من آنات زمان حركته فهذا
القسم واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي
هو شامل الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في
التدريجي فعدم الآن في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام
الآن وكونه زمانا بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن والا ويكون عدم
فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه
قيل الكلام في حدوث عدم الآن وهو آني دفعي اقول كل ما هو غير الزمان
والآن يوجد في احدهما واما هما فلا يمكن ان يوجدا فيه والا يلزم التسلسل
فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان الزمان موجودا ايضا في
زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لو كان موجودا في الآن لكان ذلك
الآن ايضا موجودا في آن آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نم ان وجود

يعني حدوث الكلام في الآن نفسه

يستلزم

الآن في آن حتى يتصل آن عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نم ان عدم الآن
آني فقول لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا فيكون له امتداد قطعا
قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد
وهي لا لوجوده والنزاع فيه والسند ما مر آنفا وحدوث العالم يستلزم
حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه
ان الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم والسادس الوضع

الوضع

وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة تعرض للجسم
باعتبار نسبتين نسبة يقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة يقع
بين اجزائه واشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام
فانه هيئة للانسان بحسب نسبة ما بين اجزائه وبحسب كونه رأسه
من فوقه ورجله من تحته ولهذا يصير الانعكاس وضعا آخر وفيه تضاد
فان القيام والانعكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد
بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا
وانحناء من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث
يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع
دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك اي الملك ويسمى

الملك

الجدة ايضا اي هيئة حاصلة بسبب نسبة الى ملاصق يحيط به احاطة تامة
وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه المصدري بل يترتب عليه من
الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان
الى قميصه الثامن التاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما

ان يفعل وان ينفعل

ذهنا والا لزم التسلسل يعني ان الثامن من المقولات التسع

ان يفعل

ان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي
للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تأثر الشيء عن غيره
كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من
المحققين منهم المص الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن
اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر ويتحقق هناك
تأثير وتأثر آخر يلزم التس والجواب ان ذلك انما يلزم ان
لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل
ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس
كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال
والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل
قال الشيخ انما اوثر لفظ ان يفعل وان ينفعل
على الفعل والانفعال لانهما قد يقالان
للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة
ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف
او غير ذلك غير مستقر من حيث
هو كذلك ولفظ ان يفعل
وان ينفعل مخصوص
بذلك تمت
مباحث الاعراض
بعون الله
وتوفيقه
م

المذنب المحتاج الى رحمة الله
الملك الوهاب خان محمد

... خورده من حق ز ازل میدانست
گر می نخورم علم خدا جهل شود

... علت عصیان کردن
... ز غایت جهل بود

۱۷۸ ف

